

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA
Facoltà di Lettere e Filosofia
Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche
Corso di Dottorato in Studi Teatrali e Cinematografici

**Sulle tracce di Michel Leiris: possessione e medicina tradizionale
nell'Etiopia settentrionale.**
Dimensione teatrale, religiosa, terapeutica, socio-politica.

Tutor

Prof. Marco De Marinis

Tesi di dottorato di

Laura Budriesi

Anno Accademico 2011-2012

INDICE

Introduzione

PRIMA PARTE

I. L'etnologia francese nei primi decenni del XIX secolo e il percorso di Marcel Griaule

- I. 1.1. *Institut d'ethnologie* dell'Università di Parigi: il magistero di Marcel Mauss, di Luciene Lévi-Bruhl e di Marcel Cohen.
- I. 1.2. Dal *Musée d'ethnographie* del Trocadéro al *Musée de l'Homme*.
- I. 1.3. L'Ifan e il Cnrs.
- I. 2.1. Marcel Griaule (1899-1956): la formazione e i primi incontri “a tavolino” con gli *zar*.
- I. 2.2. La prima missione di Griaule (Etiopia 1928-1929) e i suoi esiti.
- I. 2.3. La Missione Dakar –Gibuti (1931-1933).
- I. 2.4. M. Griaule “difensore” dell'Etiopia (1935-1938). Tra antropologia e politica: i culti *zar* superano le barriere religiose.
- I. 2.5. Griaule etnologo del mondo dogon, prima fase: il *metteur en scène* e l'*inquisiteur*. Il funerale del cacciatore dogon del 20 ottobre 1931.
- I. 2.6. Le successive missioni di Griaule in Africa (1935-1939).
- I. 2.7. Griaule etnologo del mondo dogon, seconda fase: “l'iniziato”. *Dieu d'eau*: la priorità del mito.
- I. 2.8. Dopo *Dieu d'eau*: verso la *parole claire*.
- I. 2.9. L'impegno politico di Griaule durante e dopo la seconda guerra mondiale.
- I. 2.10. Critiche e difese al “metodo Griaule”.

II. La reflexive antropology di Michel Leiris (1901-1990)

- II.1. Premessa
- II.2. Il contributo di Leiris allo studio della possessione in Etiopia
- II.3. La preparazione al “mestiere di etnografo”
- II.4. I primi risultati della Missione Dakar-Gibuti: la rivista “Minotaure” nn. 1 e 2 del 1933
- II.4.1. Riti sacrificali per gli *zar* in Etiopia: il sacrificio del toro a *Seyfou Tchenger*
- II.5. *L'Afrique Fantôme* (1934)
- II.5.1. Titoli del “diario intimo”, abbozzi di Premesse e Premesse (1931-1981): le posizioni dell'autore nei confronti dell'opera
- II.5.2. Articolazione del diario
- II.5.3. Incontri di Leiris con la possessione in Sudan: *dyidé* e *ollé horé*
- II.5.4. Altri incontri con la possessione in Sudan: la *yasigine*
- II.5.5. La Missione arriva in Etiopia: la setta dei posseduti di Gondar guidata da Malkam Ayyahou. Quello che il diario dice e non dice
- II.5.6. Ancora sul sacrificio del toro a *Seyfou Tchenger* in *L'Afrique Fantôme* (8 ottobre 1932)
- II.5.7. Gondar con i posseduti, verso il congedo
- II.5.8. Fine del viaggio e inizio di un romanzo: un bilancio
- II.6. I contributi di Leiris allo studio della possessione degli anni Trenta (1934-1938)
- II.7. Il ritorno in Africa (1945) il viaggi nelle Antille (1948,1952) e la militanza

etnografica

II.8. Gli aspetti teatrali della possessione: Leiris “incontra” Alfred Métraux: la possessione come “teatrovissuto” (1948)

II.9. *La possessione e suoi aspetti teatrali presso gli Etiopi di Gondar* (1958)

II.10. *Il chierico Mazmur* (1974)

II.11. Leiris a teatro in Etiopia

II.12. Conclusioni: dalla possessione come “teatro vissuto”, agli studi recenti sugli stati modificati di coscienza

SECONDA PARTE

III Considerazioni tra religione e politica nell’Etiopia contemporanea

III. Premessa

III.1. Scrivere la possessione degli *zar*: *Le porte di Sheba* etnodramma di Ariane Baghaï

III.2. Il cristianesimo in Etiopia

III.2.1. Il mito di Salomone e Saba

III.3. L’Islam in Etiopia

III.4. L’ Islam nel Wollo di oggi

III.4.1. I santuari del Wollo

IV. Il mio incontro con la possessione in Etiopia: diario di viaggio e commento al materiale raccolto

IV.1. Arrivo a Dessie

IV.2. Jema Negus

IV. 2.1 Conversazioni con donne presso il santuario di Jema Negus

IV.3. Ritorno a Dessie

IV.4. Worra Ilu

IV.5. Segno Grebeya

IV.5.1 La casa di Ali

IV.5.2 Prima *hadra*

IV.6. Worra Ilu

IV.7. Secondo ritorno a Dessie

IV.8. Ritorno a Worra Ilu

IV.8.1 Seconda *hadra*

IV.8.2 Terza *hadra*

V. Trascrizione del materiale

APPENDICE I

Biografia di Michel Leiris

1. La formazione (1901-1921)

2. Gli inizi del percorso artistico (1922-1931)

3. Età d’uomo (1933-1946)

4. Il tempo dell’impegno e i riconoscimenti della critica (1947-1968)

5. *Pourtant c’est – quoi que j’en dise – la poésie* (1969-1980)

6. Il congedo (1981-1990)
7. Dopo il congedo: edizioni e omaggi (1990-2011)
8. I fondi letterari ed etnografici

Bibliografia di Michel Leiris

1. Opere etnografiche
2. Opere letterarie
3. Altre opere

Traduzione degli scritti di M. Leiris sulla possessione in Etiopia

1. *L'occhio dell'etnografo. A proposito della Missione Dakar-Gibuti* (1930) [trad. it. C. Maubon]
2. *Il toro di Seyfou Tchenger* (1933) [trad. it. L. Budriesi]
3. *Il culto degli zar a Gondar (Etiopia settentrionale)* (1934) [trad. it. L. Budriesi]
4. *Un rito medico-magico etiope: il lancio del Dâmqâra* (1935) [trad. it. L. Budriesi]
5. *La credenza nei geni zar nell'Etiopia settentrionale* (1938) [trad. it. L. Budriesi]
6. *Prefazione a A. Métraux, Le Vaudou haïtien* (1968) [trad. it. L. Budriesi]
7. *Il chierico Mazmur* (1974) [trad. it. L. Budriesi]
8. *Incenso per Berhânê* (1983) [trad. it. L. Budriesi]

Apparati iconografici

Iconografia relativa al capitolo I

Iconografia relativa al capitolo II

La donazione d'arte di Louise e Michel Leiris (Collezione Kahnweiler-Leiris)

APPENDICE II

Filmati delle sedute di possessione/cura

Materiale fotografico raccolto a documentazione del viaggio

CARTOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Tavola delle abbreviazioni delle opere di Michel Leiris adottate nel testo*:

AF / AFi.....	<i>L'Afrique Fantôme / Africa fantasma</i> , trad. it.1984.
AH / EU.....	<i>L'Âge d'homme/ Età d'uomo</i> , trad. it. 2003.
AUR.....	<i>Aurora</i>
BIF.....	<i>Biffures</i>
BRI.....	<i>Brisées</i>
CC.....	<i>A cor et á cri</i>
FB.....	<i>Frêle bruit</i>
FIB.....	<i>Fibrilles</i>
FO.....	<i>Fourbis</i>
GSG.....	<i>Glossare j'y serre mes gloses</i>
JOU.....	<i>Journal 1922-1989</i>
JOUC.....	<i>Journal de Chine</i>
LS.....	<i>La Langue secrete des Dogons de sanga</i>
LT.....	<i>Langage tangage ou ce que les mots me disent</i>
MA.....	<i>Miroir de l'Afrique</i>
MSM.....	<i>Mots sans mémoire</i>
MT.....	<i>Miroir de la tauromachie</i>
NSN.....	<i>Nuits sans nuit et quelques jours sans jour</i>
RCO.....	<i>Le Ruban au cou d'Olympia</i>
R&C.....	<i>Roussel & Co.</i>
RDJ.....	<i>La Règle du jeu</i> (ed. Gallimard 2003)
SVQ.....	<i>Le sacré dans la vie quotidienne</i>
Z.....	<i>Zébrage</i>

* tratte in prevalenza dal I e dal II numero della rivista “Cahiers Leiris” (2007) e (2009), p. 403 e p. 325.

Nel testo della tesi, tutte le citazioni in italiano delle opere di Leiris (tranne quelle di cui viene indicata la traduzione nella Bibliografia delle opere di Miche Leiris) sono di Laura Budriesi.

Introduzione

La mia tesi di dottorato presenta una doppia articolazione.

Nella prima parte viene presentato e analizzato ampiamente il contributo offerto da Michel Leiris (1901-1990) allo studio della possessione da parte degli *zar* (o di altri “spiriti”) in Etiopia.

Nella seconda parte si dà conto della ricerca che ho condotto sul terreno, sempre in Etiopia (Wollo) tra la fine del 2008 e i primi mesi del 2009, finalizzata a documentare fenomeni di possessione e di cura.

Prima parte: Michel Leiris letterato/etnologo/letterato

L'analisi di tutti gli scritti leirisiani relativi alla possessione (compresi i primi incontri con il fenomeno sperimentati in Africa occidentale e descritti in *L'Afrique Fantôme*)¹ è preceduta da considerazioni sugli esordi e lo sviluppo della scuola etnografica francese a partire dagli anni Venti, dove maturò la Missione Dakar-Gibuti (1931-1933), guidata da Marcel Griaule, di cui Leiris fu il segretario-archivista e uno dei componenti che parteciparono a tutta la spedizione.

Da essa ebbero inizio, da parte di Griaule e della sua scuola, numerose altre inchieste svolte in Africa, soprattutto in Sudan (nell'odierno Mali), nel corso di quasi un trentennio caratterizzate da crescenti successi. L'antropologia francese si riscattava dal ritardo con cui, rispetto a quella anglosassone, aveva iniziato le indagini sul terreno.

In seguito, a partire dalla fine degli anni Cinquanta, il metodo e i risultati delle indagini di Griaule e dei suoi collaboratori/allievi sono stati sottoposti a numerose, talora aspre critiche soprattutto dalla critica anglosassone, di cui verrà dato brevemente conto, soprattutto per mettere in risalto la diversa posizione di un “etnologo *sui generis*” quale fu Michel Leiris, rispetto all'etnologo più celebrato in Francia tra la metà degli anni Trenta e quella degli anni Cinquanta, Marcel Griaule, che diede vita a un'importante scuola di etnologi africanisti.

Uomo di formazione e di carattere assai diversi da Griaule, Michel Leiris - che subito dopo il rientro dalla Missione pubblicò il “diario intimo” di quel viaggio, *L'Afrique Fantôme*, suscitando aspre polemiche nel mondo accademico francese per gli accenti fortemente anticolonialisti nell'opera - e che, oltre alla letteratura si dedicò con diligenza e poi sempre con maggiore passione (intraprendendo studi specifici che prima non aveva compiuto) al mestiere di etnografo, parallelo, ma per più versi convergente, a quello di letterato, declinò in modo assai diverso rispetto a Griaule i suoi interessi etnografici.

L'analisi di tutti i suoi contributi relativi alla possessione, che datano dal 1933 al 1983 con lunghi intervalli tra gli uni e gli altri - pressoché sconosciuti anche dagli specialisti, a eccezione per *L'Afrique Fantôme* del 1934 e per il saggio sugli aspetti teatrali della possessione del 1958 -, è inquadrata mediante un'ampia ricostruzione - in Appendice I - della sua biografia², e messa in relazione con la sua vasta produzione letteraria di carattere prevalentemente autobiografico e con altri scritti etnografici dal tono più marcatamente politico, considerati alla luce dei più recenti contributi critici.

Relativamente a questa prima parte si forniscono in Appendice I i seguenti materiali che fanno parte integrante del lavoro:

-un'ampia biografia di Michel Leiris, articolata in sette periodi:

1. La formazione (1901-1921)

¹ Su cui cfr. qui p.

² Cfr. qui Appendice I.

2. Gli inizi del percorso artistico (1922-1931)
3. Età d'uomo (1933-1946)
4. Il tempo dell'impegno e i riconoscimenti della critica (1947-1968)
5. *Pourtant c'est – quoi que j'en dise – la poésie* (1969-1980)
6. Il congedo (1981-1990)
7. Dopo il congedo: edizioni e omaggi (1990-2011)

A cui sono aggiunti cenni ai fondi letterari ed etnografici dove si conservano i mss. delle sue opere e molti documenti etnografici per la gran parte inediti

- la bibliografia completa delle sue opere suddivise in: “etnografiche” “letterarie” e “altre opere”.

- la traduzione italiana [curata da chi scrive] di cinque ampi contributi sulla possessione (mai tradotti in italiano e di difficile reperimento, preceduti dal saggio introduttivo alla Missione *L'occhio dell'etnografo*, tradotto da Catherine Maubon) che permettono di disporre – se ad essi si aggiungono le opere più note quali *L'Afrique Fantôme* (del 1934) e *La possessione e i suoi aspetti teatrali* (del 1958) - di una panoramica completa del suo contributo allo studio del fenomeno zar, dei metodi d'indagine della Missione e del maturare, a tavolino - giovandosi solo di una piccola parte dei materiali etnografici (appunti, schede) che aveva portato dal soggiorno gondariano - della sua riflessione sullo stesso fenomeno.

A questi saggi vanno aggiunti: le traduzioni (sempre a mia cura) della *Prefazione* che Leiris scrisse al volume sul vudu haitiano dell'amico Alfred Métraux e del breve ricordo in morte di Abba Jèrome, nonché gli *Abbozzi di Premesse* e le *Premesse* a *L'Afrique Fantôme* scritti dallo stesso Leiris tra il 1931 e il 1981.

Qui di seguito i contributi in ordine cronologico (quelli contrassegnati da* sono stati tradotti da Laura Budriesi e posti in ordine cronologico nell'Appendice I)

1. Il saggio introduttivo alla missione: *L'occhio dell'etnografo. A proposito della missione Dakar-Gibuti* del 1930.

*2. L'articolo *Il toro di Seyfou Tchenger*, trad. it. di *Le taureau de Seyfur Tchenger* apparso sul numero 2, monografico, della rivista “Minotaure” dedicato alla missione Dakar- Gibuti nel 1933.

3. *Abbozzi di Premesse* e *Premesse* a *L'Afrique Fantôme* tra il 1931 e il 1981 che segnalano i diversi momenti in cui Leiris, con differente *pathos*, introdusse brevemente e poi si riavvicinò nei decenni successivi la prima edizione a quell'esperienza giovanile proponendola al pubblico (fra questi un inedito*)

*4. L'articolo *Il culto degli zar a Gondar (Etiopia settentrionale)*, trad. it. Di Laura *Le cult de zars à Gondar (Ethiopie Septentrionale)*, pubblicato nella rivista newyorkese “Æthiopica” nel 1934³.

*5. L'articolo: *Un rito medico-magico etiope: il lancio del dâmqâra*, trad. it di *Un rite medicomagique ètiopien: le jet du dâmqâra*, pubblicato sempre in “Æthiopica” nel 1935⁴.

* I contributi contrassegnati da * sono tradotti da chi scrive.

³ *Ibid.*, pp.

⁴ *Ibid.*, pp.

*6. Il saggio: *La credenza nei geni zar nell'Etiopia del Nord*, trad. it di *La croyance aux génies "zar" en Éthiopie du Nord*, pubblicato nel "Journal de psychologie normale et pathologique" nel 1938, ma scritto nel 1835.

*7. La *Prefazione (Preface)* al saggio di Alfred Metraux, le *Vaudou haitien*, del 1968.

*8. Il saggio *Mazmur il chierico*, trad. it. di *Mazmur le clerc* pubblicato nel 1974 in "L'Ethnographie".

*9. La breve nota in ricordo della morte di Abba Jérôme, interprete e prezioso collaboratore durante il soggiorno in Etiopia, *Incenso per Berhanê*, trad. it. di *Encens pour Berhanê*, pubblicata nel 1983 in un'opera miscellanea dedicata al letterato Etiope.

- un apparato iconografico relativo a momenti della Missione Dakar-Gibuti. della Missione.

- altro materiale iconografico che testimonia la sua attività di critico d'arte, di collezionista e amico di artisti (da Picasso a Mirò da Giacometti a Masson, a Gris) anch'esso funzionale a mettere in luce, anche se questo non è l'oggetto del mio lavoro, l'interesse che Leiris continuò per molti anni a nutrire per l'arte contemporanea che tanto si ispirò all'"arte nera", quella che – lo dichiarò numerose volte - insieme con la passione per il jazz, lo spinse in Africa, prima per una sorta di empatia e di ricerca di uno spaesamento che sperava giovasse alla sua salute, poi, via via, indotto dall'impegno politico verso quei popoli in via di decolonizzazione.

Seconda parte: la mia ricerca sul terreno in Etiopia (Wollo)

I materiali relativi alla ricerca che ha condotto sul terreno nel Wollo su fenomeni legati alla possessione: diario di viaggio trascrizione e commento delle sedute presso centri di cura dove si pratica anche il culto *zar*, che costituiscono la seconda parte del lavoro, sono inquadrati da alcune riflessioni sui principali monoteismi praticati in Etiopia Islam e cristianesimo e da considerazioni particolari sull'islam nel Wollo.

Costituiscono la documentazione:

- il diario del viaggio: Il mio incontro con la possessione in Etiopia
- i filmati della sedute di possessione/cura, la loro trascrizione/traduzione dall'amharico all'italiano e il relativo commento: la trascrizione fa parte integrante del testo, i filmati – materiale assai raro per l'Etiopia (tutti i filmati girati dalla Missione Dakar- Gibuti relativi alla sedute di possessione presso la setta di Gondar sono andati perduti) sono acclusi all'Appendice II

Nell' Appendice II si trovano:

- i filmati delle sedute di possessione/cura
- materiale fotografico raccolto a documentazione del viaggio

Perché Michel Leiris e i “suoi” zar?

L'essere partita “da lontano” rispetto allo svolgimento di tema assai complesso come, in effetti, è un'indagine sul terreno relativa a rituali di possessione oggi richiede qualche chiarimento.

La scelta obbedisce, anzitutto, come già accennavo, a ragioni “storico- culturali”, rispondendo all'esigenza di porre nel giusto risalto la singolarità dell'esperienza di vita e di scrittura di Michel Leiris e, di conseguenza, dell'oggetto dei suoi studi etnografici più significativi, in particolare de *L'Afrique Fantôme* (poco conosciuta dagli antropologi non francesi) e le successive riflessioni, non meno significative sui rituali di possessione.

Esse oggi non sono soltanto materia di indagini storiche da parte di etnologi e antropologi alla ricerca delle “origini” del fenomeno “zar” e della sua evoluzione, ma sono di attualità nell'ambito di un complessivo ripensamento critico sui rapporti tra realtà e narrazione, tra letteratura e antropologia nell'ambito degli studi sul rituale e sulla performance di cui già quasi quarant'anni fa parlava Clifford Geertz in *The interpretation of Cultures*⁵, sui quali in Italia, in tempi più recenti hanno riflettuto con particolare risalto, Alberto M. Sobrero e, sul piano dei rapporti tra antropologia e teatro, Piergiorgio Giacché e con finalità differenti Eugenio Barba⁶, sulla linea di grandi maestri che hanno riscoperto il teatro come alterità e hanno cercato come il “poeta” Leiris, lo spaesamento viaggiando *col corpo* come Antonin Artaud e *dentro il corpo* come Jerzy Grotowski⁷.

Oggi, dunque, può considerarsi attuale non solo lo *spaesamento* descritto senza infingimenti nel diario intimo di Leiris, ma anche – seppure con i dovuti distinguo – la lettura che egli diede dei fenomeni di possessione in quanto “teatro vissuto” legata allora (1958) anche all'incontro e all'influenza che ebbe su di lui un grande maestro dell'antropologia, Alfred Métraux (che nello stesso anno pubblicava il saggio *Le Vaudou haïtienne*)⁸.

⁵ Geertz (1973), trad.it. (1987).

⁶ Sobrero (2009), p. 11: “Verso la metà degli anni settanta del secolo scorso l'affermazione che il mondo sia mondo narrato” ha conquistato senza troppa fatica il retroterra epistemologico delle nostre discipline; niente di nuovo e di speciale: qualcosa del genere era chiaro ai greci, da Platone ai sofisti, ed era chiarissimo ai filosofi medievali e poi ai pensatori analitici inglesi e così via fino ai nostri giorni. Con andamento alterno: a volte il fatto che fra noi e il mondo ci siano le parole è stato più chiaro, altre meno. La nostra generazione lo ha percepito in quegli anni settanta, quando si manifestò improvvisa la natura ideologica delle teorie forti. Per dirla con Jerome S. Bruner non avevamo che due strade: gli aculei del riccio o le curiosità della volpe; i più preferirono la seconda. È stato più o meno allora che il rapporto con la letteratura ha cominciato a interessare più da vicino tutte le scienze.[...] Tutte le scienze, non solo quelle sociali, cominciarono a interrogarsi sulle forme della propria narrazione, su quanto e come la propria scrittura condizionasse il proprio modo di osservare e di ragionare sul mondo. L'antropologia più delle altre, non foss'altro per lo stretto rapporto, ben più che metaforico, tra viaggiare e narrare”; si vedano anche Fasano (1999), Giacché (2004) e Barba (1996).

⁷ Su questi temi rinvio a De Marinis (2011), Introduzione, Seconda e Terza Parte, pp. 9-31; 99-227.

⁸ Etnologo di origine svizzera poi naturalizzato americano Alfred Métraux (1902-1963) si formò a Parigi; allievo della Ecole des Chartres e dell'ENHE, divenne dottore in lettere nel 1928. Una vastissima mole di lavori di grande qualità testimonia la dimensione dell'apporto che diede all'archeologia, alla storia, all'etnologia dell'America del Sud e della Polinesia, così come allo studio dei culti afroamericani e del mondo contadino haitiano. Fondò l'istituto di etnologia dell'Università di Tucuman (Argentina) e della sua “Revista” (1928-34), insegnò a Berkeley, a Yale, fu ricercatore al Bishop Museum di Honolulu (1938-40) e alla Smithsonian Institution (1941-45), addetto delle Nazioni unite (1946), consigliere (1947-50) e poi membro permanente del dipartimento di scienze sociali dell'Unesco (1950-62) fu direttore degli studi della VI sezione dell'EPHE (1959-1963). All'Unesco ebbe un ruolo di primo piano nella realizzazione di programmi di antropologia applicata (Hylea amazzonica, valle del Maribial a Haiti, programma andino). Tra il 1931 e il 1963

(data del suicidio) compì numerose missioni (Chaco, Isola di Pasqua, Haiti, Brasile, Perù, Bolivia). La sua opera mostra la straordinaria conoscenza dei testi relativi agli inizi della colonizzazione dell'America del sud, le sue raccolte di miti i suoi lavori di antropologia religiosa hanno fatto scuola e i suoi studi di sintesi hanno completamente rinnovato le conoscenze sull'Isola di Pasqua e sul vudu. La sua vita è stata esemplare: quella di uno scienziato al servizio dei diritti dell'uomo; cfr. Dreyfus (2006), pp. 553-554. Non meraviglia la profonda sintonia che si instaurò tra i due non appena si incontrarono.

Leiris lo aveva conosciuto nel 1934⁹ e all'incontro con Métraux a Haiti avvenuto nel 1948 dovette la conoscenza del vudù - e la conseguente riflessione sui culti *zar*, maturata dieci anni dopo - che mise opportunamente anche a confronto con quelli afroamericani¹⁰.

La lettura di Leiris dei fenomeni di possessione (che studiò durante gli otto mesi di soggiorno a Gondar presso una setta di posseduti e compiendo numerose inchieste presso informatori sempre aiutato dal letterato Abba Jérôme nel corso del 1932), sostanzia anche le riflessioni che, di recente hanno compiuto antropologi ed etnopsichiatri fra i più avvertiti. Ricordo, per esempio, come Roberto Beneduce, nel 2002, in un'opera che condensa la sua lunga esperienza sul terreno, *Trance e Possessione in Africa* – facendo propria, a distanza di molti decenni dai suoi lavori più significativi, l'interpretazione di Leiris sugli aspetti teatrali dei culti *zar* - inquadri i fenomeni di possessione in Africa (in particolare quelli da parte degli *zar*) come una complessa, codificata ed efficace *machine-à- communiquer* i cui agenti costituiscono i tramiti privilegiati attraverso i quali la storia s'innesta sulla cosmogonia e sui miti di un popolo¹¹.

Campo, quello dei cosiddetti stati modificati di coscienza, sempre più percorso dalle scienze psicologiche come ha mostrato a più riprese Jerome Bruner¹² e dalle neuroscienze - mi riferisco in particolare agli effetti sugli studi successivi delle teorie di Paul MacLean¹³ - recepito dall'ultimo Turner di *Antropologia della performance* (con Prefazione di R. Schechner dal titolo *L'ultima avventura di Victor Turner*), che tentò di mettere a punto un approccio globalizzante alle sue teorie socioantropologiche del rituale¹⁴ e dagli studiosi più avvertiti di teatro tra interculturalità e transculturalità, quali Marco de Marinis¹⁵.

Quelle di un Leiris oggi "riscoperto" e "ripensato" - anche alla luce di una ridefinizione di nuovi generi letterari, interrogando i limiti e i criteri dei generi, "*Les livres à venir*" di cui parlò M. Blanchot¹⁶ - sono state senza dubbio le prime ampie testimonianze/riflessioni/autoriflessioni, sulla

⁹ Come egli stesso ricorda nel suo bellissimo *Sguardo su Alfred Métraux* del 1963, Maubon (2005), pp. 140-145: "Fu nel 1934, credo, che Métraux e io ci incontrammo. Egli rientrava da un lungo soggiorno in America del Sud e io avevo appena compiuto il mio primo viaggio nell'Africa nera. Non ancora laureato, in materia di etnografia io ero solo un novizio, o perfino un franco tiratore, poiché era stata la poesia, insieme al desiderio di scuotere il giogo della nostra cultura, a orientarmi verso questi studi, e non il gusto della scienza in quanto tale. Etnologo già affermato Métraux mi trattò in modo fraterno [...] D'altra parte, a questo etnologo totalmente dedito alla sua professione, sono grato di non aver tentato alcunché – tutt'altro, anzi – per indurmi a sacrificare la letteratura alla scienza. Non v'è dubbio che per lui i due campi erano connessi e che egli nutriva, al di là delle distinzioni tra le discipline, un appassionato interesse per tutto ciò che possa aiutare gli uomini a conoscere meglio le cose e se stessi [...] egli è tra i pochissimi ad avermi insegnato che nulla vale tanto quanto quel tipo di lega che si realizza in pochi: un violento ardore per la vita unito a una consapevolezza impietosa di quanto in ciò vi sia di vano". (pp. 140-142). Leiris conclude con queste parole discorso pronunciato al Palazzo dell'Unesco per commemorare l'amico poco dopo la sua scomparsa di cui le parole sopra riportate sono una sorta di introduzione: "Ammiro in Métraux l'osservatore scrupoloso e insieme l'uomo la cui vasta cultura non finiva mai di svelare risvolti pittoreschi, così come ammiro l'etnologo consapevole dei doveri umani che la sua scienza comporta: ammiro in lui quello che io chiamo un poeta; non intendo qualcuno che scrive poesie, ma colui che tende a conseguire una comprensione assoluta di ciò in cui vive e a spezzare il proprio isolamento comunicando agli altri tale comprensione. Può darsi che Métraux avesse raggiunto, paradossalmente, una pienezza di questo tipo, quando si è addormentato da solo nella valle di Chevreuse" (pp. 144-145).

¹⁰ Cfr. qui Appendice I..

¹¹ Beneduce (2002), p. 193-205.

¹² Bruner (1962), (1965), (1983), (1986), (1990), (1996), (1998), (2002) .

¹³ Il modello della struttura e dell'evoluzione dell'encefalo elaborato da P. McLean (1913-2007) prende il nome di *Triune Brain* (cervello trino): *R- complex* (o cervello rettiliano preposto ai bisogno e agli istinti, *Sistema limbico* in cui agisce l'emotività e *Neo- cortex*, sede degli operatori specifici che caratterizzano l'essere umano: MacLean (1990)

¹⁴ In quella che Schechner ha definito l'ultima avventura dello studioso, Turner (1986, trad. it 1993)- come osserva De Marinis (2011),p. 205- :“cercò di integrare nella sua teoria socio-antropologica del rituale i dati e le istanze dell'etologia e della neurobiologia, tentando di mettere a punto un approccio globalizzante, *bioantropologico*, che fosse in grado di conciliare e rendere conto di tutto: bisogni culturali e bisogni biologici, determinismo genetico e apprendimento, insomma – come recita il titolo del suo estremo contributo apparso postumo – *corpo, cervello, cultura*.”.

¹⁵ De Marinis (2011): cfr. , in particolare, l'ultimo capitolo della Terza Parte: *Contro la distanza: verso nuovi paradigmi per l'esperienza teatrale*, pp. 201-227; si vedano anche De Marinis (1986), (1988), (1992), (1993), (1994) (1995 a,b) (1997a,b), (1999).

¹⁶ Blanchot (1957) DA cl1, p. 284.

possessione in Etiopia ed inoltre le prime esperienze condotte sul terreno dagli allievi della neonata scuola etnoantropologica francese che subì, ovviamente, un'evoluzione conseguente al processo di decolonizzazione dell'Africa di cui verrà dato conto.

L'essere dunque *L'Afrique Fantôme* e lo studio sugli aspetti teatrali della possessione al centro di un significativo recentissimo dibattito critico giustifica da sé, credo, il punto di partenza della mia indagine, che pure scaturisce anche da forti motivazioni di carattere personale rispetto al mio *ritornare* in Africa: quasi un volere completare una "personale, piccola, Dakar-Gibuti", essendo, come dicevo, partita dal Mali – terra pure "leirisana" – sul terreno dell'indagine del rituale magico-religioso delle Maschere, per andare poi a indagare, per la realizzazione della tesi di dottorato, fenomeni di possessione/guarigione in Etiopia.

La lettura de *L'Afrique Fantôme* – che Clifford definisce "un mostro" per quelle 533 pagine fitte di etnografia, diario di viaggio, autoesplorazione "onirografia"¹⁷ – testimone del lungo percorso condotto in quasi due anni dalla Missione tra Senegal e Sudan francese (oggi Mali) ed Etiopia – mi aveva già accompagnata prima e durante il lavoro sul terreno compiuto in Mali nel 2004-2005 per la tesi di laurea condotta sotto la guida di Marco De Marinis¹⁸ che verteva:

- sulla documentazione di alcuni rituali funebri dei Dogon (funerali e *dàma*) ai quali ho assistito in alcuni villaggi della Falesia di Bandiagara: un gruppo umano molto studiato, come si dirà più innanzi (con tutte le conseguenze che ne sono derivate e che sono state messe in luce) a partire da Marcel Griaule e dalla sua scuola.

-sulla raccolta di informazioni da parte di abitanti nei villaggi della Falesia che mi hanno trasmesso le loro conoscenze relativamente ad alcuni aspetti dell'*awa* (la Società delle Maschere) e della cosmogonia del "popolo dogon" che, come è noto, fu ricostruita da Griaule (poi dalla Dieterlen e dalla Calame Griaule, da S. De Ganay e da Denise Palme, che ha studiato soprattutto la loro organizzazione sociale colmando un vuoto significativo nello studio della cultura dogon)¹⁹ attraverso pochi informatori "privilegiati" (nel senso di "iniziati", alcuni vecchi saggi di Sanga) e restituita in modo originale quanto inseguito criticato a partire dall'opera *Dieu d'eau* del 1948 che riscosse in Francia un grande successo.

Nel 1946, quando Griaule credeva di compiere l'ultima spedizione a Sanga per terminare i suoi studi sulle Maschere, interrotti dalla guerra, ricevette inaspettatamente segrete rivelazioni da Ogotemmêli, il vecchio cieco che divenne suo straordinario mentore. Attraverso il racconto di Ogotemmêli, vide aprirsi le strade assolutamente insperate della complessa cosmogonia di quel popolo, si appropriò di un grado più elevato di conoscenza e lo seppe tradurre adottando una forma narrativa tutta particolare che ne decretò, in misura significativa, la fortuna in Occidente e che, come osserva sua figlia Geneviève fu un *coup de barre* per molti etnologi che, da quell'opera, furono, in effetti, folgorati e incoraggiati nel proprio lavoro.

Dopo il 1947 Griaule continuò a ricevere rivelazioni sempre più complesse da altri iniziati dogon (Ogotemmêli era morto poco dopo avere parlato 33 giornate con lui) che approdarono alla rivelazione della *parole claire* di cui sono testimoni il lavoro sulla stella Sirio e quello, uscito postumo, a firma sua e di G. Dieterlen relativo alla cosmogonia dogon: *Le Renard pâle*²⁰.

Ho cercato di sviluppare questo aspetto attraverso colloqui con informatori di varia formazione, occupazione ed età: con alcuni ho potuto interloquire direttamente, quando parlavano francese, con altri tramite un interprete, quando si esprimevano nella lingua dogon (fabbri, guide, anziani dei villaggi della falesia...).

Dunque ho analizzato alcuni temi della cultura dogon avendo, prima di partire, letto i lavori principali di Griaule e della sua scuola, e avendo anche presenti le numerose e argomentate critiche

¹⁷ Clifford (2010) p. 196.

¹⁸ Budriesi (2007).

¹⁹ Paulme (1988).

²⁰ Sui principali lavori critici sull'opera di Griaule e della sua scuola cfr. qui p.

che negli anni gli sono state rivolte; ma anche le difese. E soprattutto avendo presente che, dalla pubblicazione di *Dieu d'eau* (1948) e di *Le Renard pâle* (1965) sono trascorsi numerosi decenni e che anche quei lavori sono in qualche modo entrati nella mitologia dogon. Come lo stesso Griaule. E non poteva essere che così.

Mi sono state utili nell'orientarmi a indagare - o almeno nel tentare di farlo - alcune istituzioni della società dogon - le osservazioni di J.L. Amselle circa l'ermeneutica di secondo livello praticata dagli antropologi francesi della scuola di Griaule nella ricostruzione delle tradizioni culturali dogon o bambara e circa la critica al mito della purezza delle culture²¹. Concetto rafforzato da Augé (1994) che guarda soprattutto le differenze di cultura interne alla persona, all'individuo come sottolineata da De Marinis²².

E anche la necessità della consapevolezza da parte dell'antropologo - posta in risalto sempre da De Marinis - della reciprocità dello sguardo tra io (il viaggiatore europeo) e l'Altro rinvia alle posizioni di Francesco Remotti espresse nell'Introduzione allo studio di Francis Affergan *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti in una critica antropologica*²³.

Le "note personali" di Leiris giocate sempre sul registro "io/altro", *leitmotiv* di tutta l'opera, fecero allora e continuano a fare da controcanto all'etnologia di Griaule.

È stato un primo approccio, non facile: da un lato osservavo la domestichezza, più volte sottolineata dai critici, con gli studiosi e con i turisti che gli abitanti dei villaggi della Falesia hanno acquisito nel corso dei decenni grazie alla presenza quasi annuale dei "francesi" colonizzatori poi ex-colonizzatori, e quindi di un turismo quasi di "massa" avido di vedere dal vivo ciò che avevano ammirato nelle teche del *Musée de l'Homme* oggi *Musée du quai Branly* o nei film di Jean Rouch²⁴; dall'altro valutavo la conseguente difficoltà, in ragione della mia condizione di "osservatore alle prime armi", di ottenere risposte non stereotipate sulle tematiche legate soprattutto alle danze delle Maschere²⁵ (non potevo certo sperare di ottenere "rivelazioni" complesse da parte di iniziati nel corso di soggiorni così brevi), temi, quelli legati alle danze e ai rituali funerari che, peraltro, cercavo di scoprire quanto fossero ancora componenti "diffuse" (ma con quali modalità nel Mali di oggi?) di quella cultura anche relativamente alle varie fasce d'età dei miei interlocutori.

E avevo, a poco a poco, imparato a riconoscere la *differenza* tra una danza agita da uomini che calzavano scarpe di plastica - molto più partecipata - e quella nella quale gli stessi danzatori si esibivano, per i turisti, al di fuori di ogni occasione cerimoniale, vestiti da cima a fondo con abiti

²¹ Amselle (2000). Dello stesso autore sono significativi anche i lavori: Id. (1990) e (2001), ove egli interviene a sfatare un mito: quello dell'idea della "purezza della cultura" che - sostiene - non è mai esistito e che ora, aggiungo, non dovrebbe essere nemmeno più di moda. Sulla stessa linea Aime (2004): "ogni cultura è già di per sé multiculturale" (p. 24); allo stesso modo Todorov (2009), pp.77-78: "Ogni individuo è pluriculturale; le culture non sono isole monolitiche, ma alluvioni che s'intrecciano tra loro. L'identità individuale deriva dall'incontro di molteplici identità collettive in seno a una sola e medesima persona; ciascuna delle nostre numerose appartenenze contribuisce alla dell'essere unico che siamo. [...] Non esistono culture pure e culture mescolate, tutte le culture sono miste (o "ibride", o "meticciate")".

²² De Marinis (2011), p. 13, a proposito dei grandi maestri del teatro del Novecento scrive che "hanno lavorato tutti a un modello che potremmo chiamare (alla maniera di Artaud) del teatro come "doppio della cultura", e quindi hanno lavorato per un teatro concepito come viaggio verso nell'altro, e cioè come scoperta, esplorazione e confronto con l'alterità a partire dalla propria, quell' "alterità intima o essenziale" di cui parla oggi un "antropologo del vicino" come Marc Augé e che concerne le differenze di cultura interne alla persona, all'individuo"; cfr. Augé (1994): "L'alterità e l'identità non sono concepibili l'una senza l'altra, non soltanto nei sistemi sociali che abbiamo appena ricordato, ma nella definizione istituzionale degli individui che corrisponde loro" (p. 114).

²³ Rinvio ancora a De Marinis (2011), p. 11 che cita l'Introduzione di Remotti a Affergan (1987): "Nell'esperienza vissuta originaria non vi è soltanto lo sguardo dell'io (del viaggiatore europeo) sull'Altro; vi è anche lo sguardo, altrettanto intenzionante e significante, dell'Altro sull'io. Il vedere dell'esperienza vissuta originaria non è un semplice vedere cose, oggetti, situazioni strane, esotiche: è pure un vedere di essere visto, un cogliere un altro vedere. Pure l'Altro è un io che vede, e vede (fa esperienza di) una radicale alterità. Fin dall'inizio, dunque, l'Altro è inevitabilmente coinvolto", Remotti (1991), p. VIII.

²⁴ Sulla filmografia di J. Rouch cfr. qui Capitolo I.

²⁵ Studiate dopo che da Griaule e dalla Dieterlen, fra gli altri, da Van Beek, dalla Doquet, da Bilot, dalla Richards durante lunghi periodi di ricerca sul terreno in Mali.

“tradizionali”, avendo in maniera considerevole, le Maschere, soprattutto indossate sui coloratissimi costumi dei Dogon, subito un processo di “museificazione di ritorno” tra gli anni Trenta e Quaranta (dopo la loro prima fissazione nelle teche del *Musée de l’Homme* da parte di Rivet e Rivière) di cui ha parlato con efficacia Anne Doquet²⁶; non per questo il tema è meno interessante ai fini dell’osservazione antropologica e dell’evoluzione dei rituali.

Difficoltà solo in parte superabili, me ne sono resa conto anche nei pochi mesi dei due soggiorni trascorsi in Mali, attraverso l’individuazione di informatori che ho reputato degni di fiducia, attraverso l’osservazione “partecipante” di cui tanto si è parlato e si parla tra gli antropologi.

Buona fede dell’informatore che va lentamente acquisita e indagata anche a partire dall’analisi del suo punto di vista nei nostri confronti (secondo il “primo” Griaule, l’informatore voleva in primo luogo “ingannare” il Bianco e dunque andava “spremutato con pressanti interrogatori” che, alla fine, gli avrebbero fatto “confessare la verità”: modalità di indagine che oggi fanno parte della storia dell’etnografia), fiducia, volontà di narrare e capacità di ascoltare del ricercatore che - lo indicano tutte le indagini svolte sul campo da “osservatori partecipanti”- procedono lente, attraverso lunghe, discrete osservazioni, possedendo la padronanza della lingua locale.

Un cumulo di problemi, alto assai più degli antichi granai.

Il soggiorno – lo sapevo già prima di partire - avrebbe dovuto essere più lungo, la mia preparazione più approfondita...

Limiti con i quali ho imparato a convivere e che mi hanno spinto a partire ancora, nella direzione ovest-est.

E’ stato, quello condotto in Mali, un apprendistato molto costruttivo: un’apertura improvvisa, spaesante e inaspettata verso l’*altro* – che pure percepiamo abitare dentro di noi - verso una serie complessa di problemi determinati da stratificazioni di culture difficili da decifrare quanto ricche di fascino - anche perché influenzate, a loro volta, da strati di scritture etnoantropologiche sovrapposti e ormai ben saldati tra loro - ma comunque costruttivo.

E dunque, nel riconsiderarlo a distanza di alcuni anni, non posso fare a meno di pensare – con Leiris – che nella ricerca dell’“altro” si parte dall’io e si ritorna sempre all’io ma a un io mutato, profondamente.

Tornando sulle mie prime ricerche presso i Dogon, desidero ricordare che dei fili restano ancora tesi tra me e alcuni “informatori/guide” incontrati a Sanga e in altri villaggi della Falesia: sono indirizzi mail e numeri di telefoni cellulari, fili reali, non ragnatele sottili della memoria, rapporti che – pure nella frammentarietà - si rinnovano con uomini che stanno vivendo, come tutti viviamo, cambiamenti repentini nei modi di vita e nei rapporti con “l’altro”, e non occorrerebbe, per comprenderlo, nella società globalizzata, attraversare deserti o venire al di qua del Mediterraneo.

Le Maschere...e la lingua segreta dei rituali funebri, che avevano turbato Leiris e entusiasmato Griaule non appena giunti a Sanga nel luglio 1931²⁷ hanno certamente incantato anche me, che ho avuto la fortuna di assistere a un importante *Dàma* riportandone ampia documentazione filmata e fotografica²⁸.

Sono forse in diminuzione i Dogon della Falesia che possono mantenere vivi gli antichi rituali se non hanno anche il supporto di altre manifestazioni, comprese le danze per i “turisti”; alcuni di loro indossano le Maschere, suonano i tamburi ascellari, portano i loro canti in giro per il mondo, quando il mondo non va da loro²⁹.

²⁶ Doquet (1999).

²⁷ Cfr. qui Capitolo I.

²⁸ Budriesi (2007).

²⁹ Nel luglio 2007 un gruppo di danzatori Dogon di Sanga che hanno girato il mondo sono venuti a esibirsi a Bologna nei loro costumi danzando con le maschere tradizionali: quello “spettacolo”, vissuto a pochi mesi di distanza dalla mia partecipazione ai rituali funerari in Mali, mi ha posto di fronte ai nuovi significati che assumono la danze delle maschere sia per i danzatori/attori sia per il pubblico (che vede costumi, movimenti, e ascolta suoni e canti incomprensibili e decontestualizzati). Su questi aspetti si è soffermata la Richards (2005) che ha compiuto lunghe osservazioni sul terreno nel paese dogon, notando che, verso la fine del Ventesimo secolo, le maschere accoglievano dignitari in visita al paese in occasione di inaugurazioni ufficiali (di scuole, ospedali, strade e perfino di chiese) e che

Molti di quelli che sono troppo poveri per restare, emigrano in altri paesi africani (abbiamo visto di recente fra i mercenari libici molti maliani), spesso ritornano e arricchiscono di nuovi ornamenti le antiche maschere, altri attraversano il Mediterraneo dopo lunghi soggiorni nei paesi del nord-Africa e approdano alla “nostra” Europa che ne ha *scoperto* la cultura, e li ha guardati con curiosità “coloniale” o - finita quell’epoca - è rimasta affascinata dall’esotismo di popoli che preferiva leggere nelle teche del Trocadero (oggi del *Musée de quai Branly*) osservando i brandelli – seppure ben contestualizzati - del loro passato³⁰.

Con i problemi dell’interculturalità che tocca tutti noi da vicino³¹ oggi lo studioso che non guarda indietro deve far i conti, confrontarsi, andare, ritornare e cercare di raccontare con lo scritto, con le immagini, con le voci³² e, se può, agire sulla base di quanto ha appreso, in primo luogo come uomo. Quanto a Leiris - da sempre anticolonialista e antirazzista (allora era assai più difficile di oggi) -, avevo già “incontrato”, per avere letto la parte del suo diario relativa al viaggio nel Sudan francese, il poco più che trentenne segretario archivista della Dakar-Gibuti. L’appassionato giovane che aveva militato nel movimento surrealista e che se ne era staccato poco prima di partire per la missione africana, il poeta disilluso e fortemente depresso che, su consiglio dell’amico George Bataille, aveva affrontato da poco un percorso psicoanalitico con il dottor Borel e che partecipava alla missione organizzata – quasi trionfalmente - dal governo francese, almeno nella prima fase, assolutamente “controvoglia” - eppure lavorando sempre alacremente³³ - certamente più per fuggire dall’Europa e da se stesso che per entrare in contatto con altre culture, verso le quali, non esita a scriverlo nel diario, provava talora una sorta di “rigetto” fisico.

esse erano usate sempre più per intrattenere un pubblico interamente straniero in teatri di altre nazioni, anche molto lontane: a Hong Kong, come in Egitto, a Londra. Essa parte dall’assunto che “durante il secolo scorso la tradizione delle danze mascherate dogon è stata riconosciuta dagli studiosi come un sistema aperto di accumulazione e di cambiamento essenziali per la sopravvivenza delle maschere stesse” e aggiunge che “paradossalmente, però, agli occhi degli osservatori esterni questi cambiamenti che hanno dato forza alla tradizione e ne hanno reso possibile la sopravvivenza nel ventunesimo secolo, sono un segno del declino delle maschere stesse”. Il suo contributo analizza l’evoluzione della tradizione delle maschere in relazione ai cambiamenti sociali, religiosi, politici e ambientali avvenuti nell’ultimo secolo, nonché alla conseguente reazione spesso contrastante della popolazione dogon e degli stranieri.

³⁰ Il Mali è un paese molto povero. L’attività principale è l’agricoltura, in particolare le coltivazioni di cotone e di cipolla. Esso dipende pesantemente dalle rimesse degli emigrati, ma gran parte di queste somme viene assorbita dalle spese dei bonifici bancari. La UE nel 2008 ha aperto a Bamako, la capitale, un centro per la gestione dei flussi migratori: il CIGEM (*Centre d’Information et de Gestion des Imigrations*). Circa 4 milioni di abitanti vivono all’estero: un esodo massiccio se si considera che la popolazione complessiva ammonta a 12 milioni. La maggior parte degli emigrati è distribuita nelle regioni dell’Africa occidentale, circa 200.000 cittadini maliani si stima vivano in Europa. Il CIGEM aiuta anche i lavoratori che hanno fatto ritorno al proprio paese.

³¹ Aime (2005), (2006), Aime-Tokou (2007) .

³² A proposito di immagini e voci occorre aprire una parentesi su un problema ancora aperto negli studi antropologici: quello dell’“*antropologia visuale*”(<http://www.visualanthropology.net/>) che - come afferma David MacDougall nel saggio con amplissima bibliografia *L’anthropologie visuelle et les chemins de savoir* (2004) - pur essendo un tema dalla lunga storia (che inizia all’incirca dagli anni ‘80 dell’Ottocento), mostra come, pur essendovi intorno a esso un crescente interesse (vi sono centri di *visual anthropology* nei più prestigiosi atenei del mondo da Berlino a Manchester, Harvard, Heidelberg, New York, San Francisco, Leiden, Oxford, Pontifical Catholic University of Peru ecc.), nessuno sa bene definirla; cfr. anche Ruby (1996). La denominazione è ambigua e si presta a molte interpretazioni: chi la considera una tecnica di ricerca, chi un campo di studio, chio un oggetto di insegnamento, chi un modo di pubblicare, chi, infine, un modo di approcciare la conoscenza antropologica. Senza volermi addentrare nello specifico, desidero ricordare che in Francia la SVAF (*Société Française d’Anthropologie Visuelle*) ha compiuto, nel 2010, 25 anni (www.svaf.fr) e ha festeggiato l’avvenimento rendendo omaggio a David MacDougall cineasta documentarista di fama mondiale, ma poco noto nel paese, che ha avuto in Jean Ruoch uno dei suoi maggiori esponenti. Invitati per la ricorrenza venticinquennale anche esponenti della NAFA (Nordic Anthropological Film Association).

³³ Come dimostra la quantità, ancora in gran parte inesplorata, dei materiali relativi alla inchieste sul terreno che realizzò con il supporto di Abba Jérôme il letterato etiope che aveva già lavorato a Parigi con Griaule, cfr. qui Capitolo I.

E la sua scrittura mi aveva intrigato, sospesa, come da subito mi si era manifestata - attraverso la singolare dimensione del “diario intimo” che tradisce la formazione surrealista – tra la forte concentrazione sul proprio io, raccontato fino ai dettagli minimi della fisicità (bisogni corporali, masturbazione e polluzioni notturne, resoconti di sogni, brani di lettere private alla moglie Zette, cali di umore, idiosincrasie “sbattuti in faccia” al lettore, scatti d’ira) - e la volontà sempre faticosa, ma mai tradita, di lasciare spazio all’estraneo, all’“altro”.

“Interrompendo l’edulcorata favola etnografica di un accesso all’Africa – scrive Clifford riferendosi a *L’Afrique Fantôme* di Leiris - mina l’assunto secondo cui l’io e l’altro possono essere riuniti in una stabile coerenza narrativa. Lo strano “libro” di Leiris, “opera aperta”, può essere collocato all’interno di una nuova e diversificata situazione storica”³⁴.

Dalla lettura dell’*Afrique Fantôme* esce, anche il lettore meno attento la coglie, una rappresentazione singolare del rapporto io/altro da me, realizzata mediante un procedimento narrativo che, combinando un acuto senso della futilità dell’esistenza con un tenace desiderio di salvarne i dettagli significativi (citazione, percezione, memoria temi ricorrenti nell’opera poetico/letteraria), va a colpire direttamente al cuore il lettore, poi colpisce la sua razionalità uscendone rafforzato. E lo fa non attraverso la manifestazione della delusione nei confronti della vita messa costantemente in scena, un espediente facile, tutto sommato: “dopo Conrad³⁵ – nota sempre Clifford e sempre a proposito de *L’Afrique Fantôme* – siamo abituati ai *tristes tropiques*³⁶ (se esce qualcosa di luminoso, tende ben presto a risultare uno spettacolo squallido, una transazione commerciale, una ulteriore occasione di ambivalenza, depressione e così via)”, bensì mettendo in gioco il nucleo intimo, quasi insondabile della sua personalità, cifra caratterizzante tutta l’opera, a leggerla con i necessari filtri: la singolare innocenza fanciullesca, che conserva gelosamente i propri segreti e che mitiga ogni quotidiano rigurgito di depresso scetticismo, di nausea del vivere e che riesce ad affiorare in qualche modo, ogni volta *dopo* l’esperienza.

Credo che insieme alla registrazione di questa “innocenza” complessa e dolente, frutto di un intenso scavo interiore che durò tutta la vita, debba essere messa subito in conto anche la consapevolezza, dichiarata dallo stesso Leiris, dei limiti che il suo essere un europeo nevrotico, terrorizzato dalla finitudine, appartenente a un paese coloniale e colonialista poneva rispetto agli “altri”: di qui la difficoltà – che si acuisce a contatto con il ben più sicuro e deciso capo della Missione, Marcel Griaule - di chi tenta di “comprendere”, di scalfire la diffidenza degli interlocutori, che tuttavia – si diceva - non gli impedisce di riprendere ogni giorno in mano la penna per scrivere il diario e per redigere le migliaia di *fiche* che costituiscono uno straordinario deposito di dati, un tesoro ancora in larga parte inesplorato³⁷.

Va ricordato che, appena arrivato in Africa, Leiris non condivise - anche se non vi si oppose, come in seguito avrebbe voluto avere fatto - la finalità “vera” della spedizione che consisteva nella sistematica spoliatura, talora violenta, di oggetti rituali, “sacri”, con i quali la Missione doveva

³⁴ Clifford (2010), p. 205.

³⁵ Autore molto amato da Leiris, che lo cita ripetutamente nel diario intimo, e sulla cui influenza tentò, nel corso della Missione, di scrivere un romanzo (in *AFI* l’abbozzo si trova alla data 26 dicembre 1932, pp. 523-527) il cui protagonista, che ha molte caratteristiche autobiografiche, dice dovere essere “tipo Axel Heyst (personaggio di *Une victoire* di J. Conrad del 1923). Altrettanto gentleman, ma meno spigliato. Molto più timido, ancora più riservato. Cura meticolosa nel vestire. Una macchia su un abito bianco lo sconvolge. Benché vestito impeccabilmente, sembra essere vergognoso[...] Esercita un mestiere qualsiasi in una colonia qualsiasi [...] Una sola volta si è lasciato andare un po’; in una conversazione, durante un pranzo d’uomini, ha detto ridendo che le questioni sessuali non lo interessano personalmente, visto che è impotente. Questa battuta è stata molto apprezzata [...] Siccome non gli si conosce donna, lo si crede pederasta; il cinismo di certi suoi discorsi vi ha potuto contribuire. D’altra parte dice spesso di non avere bisogno di donne, perché c’è la masturbazione. Certuni dicono che non è “un uomo”: non si muove, non caccia, non ha polso con gli indigeni, è spesso a disagio. Eppure, in alcune gravi circostanze, gli è capitato di mostrare sangue freddo.” (p.523).

³⁶ *Ibid.* p.204.

³⁷ Sugli archivi di Leiris cfr. Capitolo II..

concretizzare il progetto di riorganizzazione del museo etnografico del Trocadéro (che nel 1937 divenne il nuovo *Musée de l'Homme*)³⁸.

Differente, come dicevo, l'atteggiamento complessivo del capo-missione Marcel Griaule, uomo deciso, già ufficiale di aeronautica, con assai meno scrupoli e incertezze, fiducioso nel lavoro di *équipe* e nei mezzi tecnici di cui la Missione disponeva, non privo di ironia e dotato di grande fascino e ascendente ed anche di una propensione "inquisitoriale" nell'indagine etnografica che, lontana anni luce dall'atteggiamento riservato e contenuto, seppure nevrotico, di Leiris, diede comunque nell'epoca del colonialismo trionfante i "suoi" frutti, e non soltanto perché portò in Francia una quantità straordinaria di oggetti e di testimonianze di vario genere che vennero museificati con un'attenzione encomiabile, per i tempi, alla loro contestualizzazione, ma soprattutto perché diede inizio alla ricerca etnografica francese sul campo e "accese una luce" che potremmo definire appassionata fino all'estremo su popoli, lingue, tradizioni prima sconosciute poi, proposte con forza alla ribalta della conoscenza mondiale. Una conoscenza che per un liberale moderato, e illuminato intellettuale quale può considerarsi Griaule, che non fui mai decisamente anticolonialista come lo fu Leiris, favorì la comprensione da parte degli europei di alcune peculiarità culturali dei popoli che studiò con grande passione e dai quali, del resto, fu molto ricambiato con devozione e gratitudine.

Basta questo a giustificare quell'etnologia "d'assalto" e quei metodi inquisitoriali?

La storia, ponendo il suo lavoro - spinto sempre più nelle profondità della mitologia dei Dogon e nella loro cosmogonia - entro le coordinate del tempo, l'ha tutto sommato, assolta, riconoscendo a quei pionieri della ricerca sul terreno molti meriti, ma ugualmente prendendone via via le distanze ed aderendo dagli anni Cinquanta in poi assai più ai dubbi, alle tensioni e anche ai rimorsi di Leiris. Resta il fatto che al di là delle facilitazioni fornite alla Missione dalle autorità coloniali francesi, la barriera tra "gli uni", gli europei, e "gli altri" gli africani nel corso della Dakar-Gibuti venne infranta d'autorità: per obbedire alla finalità principale della spedizione si applicò la modalità dell'"esproprio", ai limiti del furto, non solo agli oggetti materiali strappati ai santuari e agli altari dei villaggi dell'Africa coloniale francese, ma anche agli affreschi delle chiese copte d'Etiopia, paese cristiano e non colonizzato che alcuni anni più tardi (tra il 1935 e il 1936 lo stesso Griaule difenderà in seno alla Società delle Nazioni contro l'attacco dell'Italia fascista in nome dell'anticolonialismo)³⁹

Non fu dunque un caso se Leiris, divenne amico, appena lo conobbe, di Aimé Césaire⁴⁰, nel decennio cruciale che seguì la seconda guerra mondiale, quando ripresero le spedizioni di Griaule in Sudan e quando il surrealismo in quanto critica politica e culturale, tornò a Parigi, terra d'origine, parlando con gli accenti della negritudine.

Leiris fu forse il primo etnografo di professione a menzionare e ad analizzare il colonialismo, nel 1950, come imprescindibile terreno ideologico⁴¹. E le colonie francesi d'Africa erano ancora in vita. La testimonianza forte di un'etnologia militante fu in realtà il fulcro del suo successivo "lavoro sul terreno" che si sostanziò in viaggi all'insegna dell'impegno politico a Cuba, a Haiti, in Africa, in Cina.

Durante la redazione della tesi di laurea non potei approfondire il profilo complesso di Michel Leiris scrittore/autobiografo, etnologo quasi per caso, ma poi tenacemente legato, finché gli fu consentito al suo piccolo ufficio al *Musée de l'Homme*, né ero in grado di valutare il "peso" di quell'etnologia *sui generis* filtrata attraverso la letteratura/autobiografia/ e soprattutto attraverso il gioco linguistico e il teatro, da cui Leiris bambino era rimasto stregato e che restò il punto di riferimento privilegiato della sua lettura del mondo⁴²: etnologia/antropologia/letteratura-

³⁸ Si veda qui Capitolo I.

³⁹ Cfr. qui Capitolo II.

⁴⁰ Cfr. qui p.

⁴¹ Maubon (2005), p. 41 ss.

⁴² Cfr. qui p.

autobiografia/poesia si condensano in *L'Afrique Fantôme*, ma non soltanto in questo “diario intimo”. Emergono anche nelle opere più strettamente scientifiche, come *Gli aspetti teatrali della possessione* e *La lingua segreta dei Dogon* trasformando questi lavori di notevole impegno scientifico in un esercizio che ha come fine un diverso modo di intendere il mestiere di etnografo e che merita, credo, di essere ulteriormente indagato, anche per gli spunti che offre a chi si pone di fronte agli stessi temi oggi sapendo bene che quello che troverà e ha trovato è lontano da quell'esperienza. Ma ciò è messo in conto e non muta la “magia dell'incontro”.

C'è, infatti, un comune denominatore - lo indica lo stesso Leiris - che lega quanti, attraverso varie strade e differenti modi di raccontare si cimentano nei territori delle *scienze umane* al quale, credo, non si possa restare indifferenti: in chiusura della presentazione dei propri titoli scientifici al CNRS, nel 1967, all'età di sessantasei anni, per ottenere una promozione che gli consentisse di restare in servizio al *Musée de l'Homme* qualche anno dopo il termine previsto per il suo grado, Leiris, già scrittore affermato, appartenente per il tramite della moglie a un'importantissima famiglia di mercanti d'arte e quindi molto benestante, etnografo militante noto internazionalmente per il suo impegno verso i popoli oppressi e scriveva:

...Michel Leiris si augura di portare avanti, fino a quando ne avrà la possibilità, le due attività congiunte che sono per lui come le due facce di una ricerca antropologica nel senso più completo del termine: *accrescere la nostra consapevolezza dell'uomo*⁴³, sia per la via soggettiva dell'introspezione e dell'esperienza poetica, sia per la via meno personale della ricerca etnologica.⁴⁴

Ha a che fare questo con “l'abitare la distanza” che costituisce il nucleo del pensiero di un filosofo assertore del “pensiero debole” come Pier Aldo Rovatti?

Credo di sì, ma occorre e occorre “mettersi in gioco” - e Leiris non cessò mai di farlo – agendo tra *apertura* e *chiusura* tra l'*io* e l'*altro* su un palcoscenico (che quello fu il suo spazio ideale di uomo e di scrittore) dove il giocatore deve farsi giocare dal proprio gioco e, solo a questa condizione, è uno che sa giocare.

Anche in questo, lo vedremo, consiste il messaggio di Michel Leiris, “forte” del suo pensiero “debole” e della sua idea di soggetto la cui fragilità - sempre per usare le parole del filosofo - “ è più leggera e più esplosiva, più utile e meno rassicurante”⁴⁵.

⁴³ Il corsivo è mio.

⁴⁴ *Titoli e lavori*, Maubon (2005), p. 202.

⁴⁵ Rovatti (2007), pp. IX-XIII e (1998).

Capitolo I

L'etnologia francese nei primi decenni del XIX secolo e il percorso di Marcel Griaule

I. 1.1 *Institut d'ethnologie* dell'Università di Parigi: il magistero di Marcel Mauss, di Lucien Lévi-Bruhl e di Marcel Cohen

La legittimazione dell'etnologia francese come disciplina autonoma, la definizione delle sue aree di competenza e dei suoi metodi era connessa con la conquista di uno spazio teorico e istituzionale che consentisse il confronto con altre scienze già omologate, garantisse il controllo della formazione scientifica e professionale di nuovi ricercatori e degli operatori delle colonie, autorizzando la formulazione di complessi modelli operativi. Entro quel contesto storico-culturale e politico prese corpo il progetto della Missione Dakar-Gibuti⁴⁶.

Essa rispondeva a esigenze scientifiche (il ritardo della ricerca etno-antropologica francese rispetto a quella britannica e americana) e dava l'opportunità di formare in modo completo i futuri operatori delle colonie francesi in Africa.

L'atto istitutivo della scuola etnologica fu la creazione, nel dicembre 1925, dell'*Institut d'ethnologie* dell'Università di Parigi per l'impulso di Paul Rivet - medico, naturalista e antropologo con interessi prevalenti in ambito americanistica⁴⁷ - e di Maurice Delafosse, profondo esperto di lingue e culture africane⁴⁸.

La sua organizzazione fu affidata alla responsabilità di Lucien Lévi-Bruhl, Marcel Mauss e Marcel Cohen che ne furono, rispettivamente, Presidente, Segretario Generale e Primo Segretario.

Per la prima volta veniva data agli studenti francesi la possibilità di specializzarsi in questa disciplina e poiché l'Istituto era finanziato dal Ministero delle Colonie vi era, come s'detto, anche la finalità di fornire "rudimenti" metodologici ai futuri amministratori, medici, missionari delle colonie al fine di migliorare la loro conoscenza degli indigeni⁴⁹. Il programma dell'Istituto si ispirava, seppure con le dovute prese di distanza, agli indirizzi di Paul Broca, fondatore dell'*École*

⁴⁶ Sul tema in generale cfr. Jolly (2001).

⁴⁷ Su P. Rivet cfr. qui .

⁴⁸ M. Delafosse (1870-1926), cattolico, fu maestro di lingue e culture dell'Africa occidentale: interessato alle questioni coloniali, lasciò gli studi di medicina per iscriversi, nel 1890, all'*École spéciale des langues orientales* seguendo un corso di arabo. Fu per qualche tempo in Algeria per combattere la tratta dei neri nel Sahara (con l'*Institut des Frères armés du Sahara* fondato dal cardinale C. Lavignerie) e, conseguito il Diploma in lingue orientali, intraprese, dal 1894, la carriera nell'amministrazione coloniale: fu prima in Costa d'Avorio poi in Liberia quindi tornò a Parigi dove, tra il 1909 e il 1915, insegnò all'*École spéciale des langues orientales* e all'*École coloniale*. In piena prima guerra mondiale fu richiamato in Africa (Senegal), ove restò fino al 1918: da allora non fece più ritorno in quel continente. Alla *École spéciale des langues orientales* di Parigi godette di enorme popolarità: conosceva a fondo le lingue e le culture africane e quando, dopo l'estenuante esperienza di funzionario coloniale, si ritirò in Francia, fu il primo Setragew di Lingue dell'Africa nera. Uomo di scienza e di grande erudizione, offrì contributi importanti alla storia, all'etnografia, alla geografia e alla linguistica africana. All'*École coloniale* - dove gli africani erano stati a lungo considerati come bambini - insegnò l'uguaglianza di fondo (non l' identità) delle razze. Sosteneva che ambienti diversi producono civiltà diverse e che, se gli africani erano arretrati dal punto di vista della scienza e della tecnica, ciò era frutto di un accidente storico, mentre le loro religioni, la loro vita morale, la loro arte erano degne della massima stima. Incitava gli allievi agli studi etnografici e alla padronanza delle lingue indigene con un'autorevolezza che risiedeva nell'esperienza: rude, iconoclasta, intollerante di ogni gerarchia e degli artifici della buona società, indicò a una generazione di funzionari coloniali di orientamento liberale, un modo concreto di "conoscere l'Africa" e di trasmetterne il fascino. Di Delafosse si veda il lavoro autobiografico: Delafosse, M. (1909) e, sulla sua figura, Delafosse, L. (1976). La sua produzione è vastissima e annovera studi importanti sulle culture e sulle lingue africane tra i quali il *Vocabulaire comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire, et dans les régions limitrophes: avec des notes linguistiques et ethnologiques* (1904).

⁴⁹ Cfr. Lévi-Bruhl (1925), p. 235; Rivet (1931), p.1.

anthropologique di Parigi, che aveva concepito l'antropologia come "storia naturale del genere umano"⁵⁰.

A cinquant'anni dalla fondazione della Scuola antropologica di Broca, l'insegnamento fornito dall'Istituto di etnologia si ispirava a quella visione sintetica, inglobava la maggior parte dei settori indicati dallo stesso Broca, ma secondo un ordine pressoché inverso: l'etnografia e la linguistica divennero preponderanti mentre le scienze naturali erano relegate in secondo piano⁵¹.

L'istituto si caratterizzava anche per l'insistenza sulle questioni di metodo e restringeva il campo di osservazione prevalentemente allo spazio coloniale. I legami con il mondo dell'amministrazione coloniale erano assicurati dalla presenza di Henri Labouret, già amministratore del paese Lobi, responsabile del corso di etnografia africana e dai finanziamenti del Ministero delle Colonie. Momento di sintesi tra teoria e pratica, esso fu anche il luogo che raccolse studiosi di antropologia fisica, di sociologia e di etnografia coloniale⁵².

Grandi esclusi furono gli studi sul folklore in Francia rappresentati da Arnold van Gennep⁵³.

I fondatori della disciplina limitarono chiaramente le loro ricerche alle società definite arcaiche o "*sans machinisme*" abbandonando il terreno francese agli studiosi del folklore: etnologia fu, per almeno due decenni, sinonimo di "sociologia esotica" o "coloniale"⁵⁴.

L'Istituto non fu solo luogo di preparazione teorica, ma anche propulsore di missioni sul terreno. Tra il 1926 e il 1940 patrocinò un centinaio di missioni etnografiche che ebbero come destinazione prevalente l'Africa. Nella collezione *Travaux et Mémoires* furono pubblicate, nello stesso periodo, 41 opere di carattere prevalentemente etnografico (che trattavano di etnologia, linguistica archeologia e letteratura orale) di cui la maggior parte relative all'Africa.

Dopo il 1925 partire in missione e redigere una monografia divenne una necessità professionale per gli etnologi così come abbattere la tradizionale cesura tra erudizione *in loco* e lavoro sul terreno. L'ultima generazione a non avere mai effettuato ricerche sul terreno fu quella di Lucien Lévi Bruhl e di Marcel Mauss.

Nell'ambito dell'Istituto di etnologia, la guida della nuova generazione fu, senza dubbio, Marcel Mauss⁵⁵: un maestro molto particolare. A differenza di quelli della generazione successiva (quali

⁵⁰ Broca (1876): per comprendere tutte le branche di questa scienza, organizzò sei corsi nel seguente ordine: Antropologia anatomica, Antropologia biologica, Etnologia (ovvero scienza delle "razze"), Antropologia preistorica, Antropologia linguistica, Demografia, Geografia medica (p. 21).

⁵¹ I corsi erano nell'ordine: Etnografia descrittiva, affidata a M. Mauss (che tenne 22 lezioni contro le cinque, in media, degli altri docenti); Linguistica descrittiva (M. Cohen), Antropologia [fisica] (P. Rivet), Preistoria esotica (H. Breuil); Etnografia dell'Africa (H. Labouret); Linguistica africana (L. Homburger); Linguistica ed etnografia dell'Asia orientale e dell'Oceania (J. Przyluski); Antropologia zoologica e biologica; Geologia dell'era quaternaria e paleontologia umana; Psico-fisiologia dell'uomo e degli antropoidi; Fisiologia comparata delle razze umane: cfr. Rivet (1915).

⁵² La *licence* in etnologia, fu deliberata dalla Sorbona nel 1927 per la Facoltà di Lettere e nel 1928 per quella di Scienze.

⁵³ Su Arnold van Gennep (1893-1957) - a cui in Francia non fu mai offerto né un posto di insegnamento né un incarico di ricerca - e sui suoi studi fondamentali studi, concentrati soprattutto, ma non solo, sul folklore della regione della Savoia che percorse e conobbe a fondo (il cui capolavoro indiscusso è *Les rites de passage*, (1909), trad. it. (1981): cfr. Belmont (1974) e Levy Zumwalt (1988).

⁵⁴ Il successo dell'Istituto è misurabile dal crescente numero degli allievi, che passò dai 26 del 1929, ai 256 del 1938 cfr. Jolly (2001), p. 152.

⁵⁵ M. Mauss nato a Épinal nel 1872, da una famiglia di rabbini, era nipote di Émile Durkheim (1858-1917), il fondatore della sociologia francese, disciplina alla quale conferì una netta prospettiva antropologica. Segretario all'*EPHE* (1901), Segretario Generale dell'Istituto di Sociologia, e membro del *Collège de France* dal 1931, Mauss fu il maestro della prima generazione degli etnologi francesi (G. Devereux, G. Dieterlen, M. Griaule, A.G. Haudricourt, M. Leiris, A. Métraux, D. Palme, A. Schaeffner, J. Soustelle, tra gli altri). La seconda guerra mondiale ebbe su di lui effetti disastrosi, togliendogli, dal 1940, la volontà di scrivere. Morì a Parigi nel 1950. Tra i suoi lavori, molti dei quali brevi saggi in collaborazione, spiccano: *Le suicide* (1897); *Le sacrifice* (1899); *Des quelques formes primitives de classification* (1902-03), in collaborazione con Durkheim; *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-03), in collaborazione con Hubert; *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos* (1905-06), in collaborazione con Beuchat; *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* (1924-25); *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort* (1926); *Les techniques du corps* (1936). Una bibliografia esaustiva si trova Jamin (2006).

W.H.R. Rivers⁵⁶, B. K. Malinowski⁵⁷ e, più tardi, M. Griaule, i cui insegnamenti rispecchiavano le loro proprie esperienze sul campo), egli non propose precisi cammini. I suoi corsi si configuravano piuttosto come inventari, classificazioni e critiche dei metodi possibili di indagine. Il suo contributo all'etnologia francese consistette soprattutto nell'aver messo alla prova, di fronte a situazioni concrete, l'apparato concettuale elaborato da Durkheim e dal gruppo de "*L'Année sociologique*", ponendo in secondo piano gran parte del bagaglio di tipo evoluzionista che ancora lo caratterizzava e spingendo i ricercatori a considerare i fatti sociali non più nella loro derivazione da situazioni più semplici, ma nella loro interrelazione con l'insieme dell'organizzazione della società. Centrale in questo mutamento di prospettiva risulta la nozione di *fatto sociale totale*⁵⁸, che si dimostra particolarmente feconda nel noto *Essai sur le don* del 1923, fondamentale per gli studi di antropologia della parentela e di antropologia economica.

Altro aspetto essenziale dell'insegnamento di Mauss risulta l'attenzione teorica, metodologica ed epistemologica al lavoro etnografico, esplicitata nel *Manuel d'ethnographie* del 1947 (trad. it. *Manuale di Antropologia* 1969), tratto dai suoi corsi universitari e pubblicato dagli allievi, in particolare da Denise Paulme e da Michel Leiris poco prima della morte del maestro che, come s'è detto, dal 1940 non volle più scrivere. In quel saggio egli esorta "l'etnografo di professione" a adottare un metodo intensivo e asserisce che un serio lavoro comparativo dipende dalla realizzazione di compiute descrizioni locali. Non pone mai l'accento sull'osservazione partecipante e, nel complesso, il suo approccio risulta documentario piuttosto che esperienziale.

Il *Manuel* di Mauss, osserva Clifford⁵⁹, non è una *méthode*, ma un immenso catalogo e pertanto non si può parlare di un'etnografia "maussiana" come si parla di un'etnografia "malinowskiana" o "boasiana", e ciò spiega la ragione per cui la ricerca sul campo in Francia non abbia mai assunto una distinta identità e perché in realtà sia rimasta invisibile agli occhi degli antropologi della altre tradizioni. "I suoi allievi – scrive lo stesso Clifford – seguirono strade notevolmente divergenti. Métraux si dedicò con successo all'osservazione partecipante di tipo americano, Michel Leiris, che pure dette contributi originali all'etnografia dogon ed etiopica, non cessò mai di interrogarsi sui conflitti soggettivi e sui limiti politici insiti nella stessa natura dell'indagine interculturale. Maurice Leenhardt, il cui tardivo ingresso all'università di Parigi fu incoraggiato da Mauss, rappresentava uno stile di ricerca più datato, la cui autorità era radicata in anni di pratica missionaria piuttosto che in una formazione accademica. Charles Le Corur, che frequentò il seminario di Malinowski alla London School of Economics, visse tra i *Teda*, ne apprese la lingua e, almeno sul piano formale, condusse ricerca sul campo *à l'anglais*. Degli altri discepoli di Mauss – sostanzialmente tutti i maggiori etnografi francesi prima del 1950 – il solo Griaule elaborò un metodo sistematico dando vita a una distinta tradizione di ricerca"⁶⁰.

La preoccupazione documentaria di stampo maussiano fu dunque alla base della Missione Dakar-Gibuti guidata da Marcel Griaule⁶¹ e si trova riflessa perfettamente nella sua prima importante opera, la tesi di dottorato *Masques dogons* del 1938⁶².

⁵⁶W. H. R. Rivers, antropologo biologo e neurologo (1864-1922), giocò un ruolo di primo piano nello sviluppo dell'antropologia britannica e nella nascita della moderna psicotraumatologia.

⁵⁷B. K. Malinowski (Cracovia 1884 - New Haven 1942), celebre per gli studi nelle isole Trobriand (di cui è testimone il capolavoro *Argonauts of the Western Pacific* del 1922) elaborò i principi del funzionalismo negli studi antropologici ponendo particolare accento sulla nozione di contesto e sull'interdipendenza dei fatti sociali come espressione della loro necessità funzionale. Per una visione d'insieme della sua opera e per i principali riferimenti bibliografici si veda: Jeudy-Ballini (2006).

⁵⁸ Su questa nozione, è noto, si sono scontrati G. Gurvitch e C. Lévi-Strauss: il primo considerando che il fenomeno sociale totale dovesse includere sia la congiuntura sia la struttura, il secondo individuandone l'ossatura nella struttura e nel carattere relazionale del pensiero simbolico. Paradossalmente, nota Jamin (*supra*), fu quel carattere incompiuto, e quel razionalismo messo alla prova di cui è testimone insieme con la buona dose di fiuto che contiene, a conferire ancora oggi all'opera di Mauss il suo valore euristico cfr. anche Cazeneuve (1968).

⁵⁹ Clifford (2010), p. 84.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁶¹ Cfr. Capitolo I.

⁶² Griaule (1938a).

Caratterizzati anche da una serie di importanti intuizioni nonché dalla capacità di cogliere problemi e trattare argomenti, come la costruzione culturale della nozione di persona, le tecniche del corpo, il concetto di reciprocità, snodi essenziali della riflessione antropologica, il pensiero e l'insegnamento di Mauss – che interpretò, da socialista, lo studio delle società - hanno esercitato un'influenza concreta sugli studiosi successivi e sono stati assunti come iniziale momento ispiratore da parte di approcci antropologici tra loro, spesso, contrapposti.

Accanto alla carriera accademica, Mauss condusse un'attività politica molto intensa militando nel partito socialista e nel gruppo dryfusiano. Quasi una generazione separava Marcel Mauss da Lucien Lévi-Bruhl⁶³ che, più anziano di Mauss, aveva ricevuto una formazione filosofica e aveva cominciato a pubblicare in ambito antropologico nel 1910 con il saggio *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*⁶⁴. Pur non avendo compiuto ricerche sul terreno, anch'egli si misurò con un vastissimo materiale derivante da inchieste e da testimonianze per fondare, nel saggio sulla mentalità primitiva (1922), la concezione di *pre-logismo*⁶⁵. Attraverso la teorizzazione della categoria della “partecipazione” quale elemento caratterizzante di un approccio alla realtà (estraneo al principio di non contraddizione) che individuò come proprio dei popoli primitivi, mise in circolazione un'immagine psicologica che ebbe larga risonanza nell'immaginario artistico e letterario dell'epoca (vedi il surrealismo bretoniano). La sua opera, benché sottoposta a giudizi severi, ha esercitato un'indubbia influenza in molti campi della cultura francese contribuendo a mettere in risalto l'analisi di problemi di vastissima portata quali l'universale, il senso, la verità. Il suo pubblico non si limitò agli etnografi; si allargò agli storici (Febvre, Metzger) ai filosofi (Bergson, Husserl) e a scrittori e poeti che, come T. Tzara e B.Cendrars, trovarono nei suoi lavori la giustificazione ai loro tentativi di rinnovare il linguaggio poetico, di valorizzare il sogno, di mettere in discussione la ragione occidentale.

Proprio dal contesto intellettuale che lo aveva orientato agli studi di etnologia (l'ambiente della scuola sociologica francese fondata da Émile Durkheim nel 1896-97 e continuata dal nipote Marcel Mauss, raccolta intorno alla rivista l'“Année Sociologique”), emersero le riserve fondamentali contro quella teoria che fu considerata unilaterale (rendeva conto di un modo di essere e di pensare di quei popoli estraneo per non dire opposto al pensiero razionale) e inconsequente: se prestava attenzione ai fenomeni di “partecipazione” non faceva a essi corrispondere un criterio teorico partecipativo – ossia una visione unitaria delle società umane – ma piuttosto un rapporto implicito di trascendimento. Egli, in sostanza, riteneva che l'emergere del pensiero logico caratteristico della società moderna, fosse l'esito di una rivolta dello spirito individuale contro lo spirito di gruppo.

Nonostante i progressi che su queste tematiche furono compiuti durante la sua vita e nonostante le critiche che gli mossero soprattutto Mauss e Leenhardt, Lévi-Bruhl, mantenne per molto tempo la convinzione che la mentalità primitiva operasse secondo una legge di partecipazione generalizzata che la rendeva oggettivamente e specificamente differente dalla mentalità civilizzata, rischiando di restare, secondo Lévi-Strauss, nel quadro dell'illusione arcaica.

⁶³ Nato a Parigi nel 1857 da famiglia originaria dell'Alsazia, Lévi-Bruhl aveva compiuto studi di filosofia presso l'École normale supérieure e superato l'esame per l'insegnamento della filosofia nelle scuole in filosofia. Conseguita la laurea in lettere (1884), dopo avere insegnato presso varie istituzioni scolastiche superiori, ottenne la cattedra di Storia della filosofia moderna alla Sorbona (1908) succedendo a E. Boutroux. Nel 1917 fu eletto membro dell'Académie des sciences morales et politiques e assunse la direzione della “Revue philosophique de la France e de l'étranger”. Socialista e dryfusiano (era cugino acquisito di Dreyfus) collaborò intensamente al giornale “L'Humanité”. In seguito al grande successo del saggio *La Mentalité primitive* (1922) e grazie anche all'impegno politico, ottenne da E. Daladier (Ministro delle colonie, della guerra e dell'istruzione pubblica tra il 1924 e il 1926 del Governo del Cartel des Gauches), la direzione dell'Institut d'ethnologie dell'università di Parigi. Morì a Parigi nel 1939 lasciando, oltre alle opere sulla mentalità primitiva, pubblicate tra il 1910 e il 1935, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *L'âme primitive* (1927), *Le surnaturel dans la mentalité primitive* (1931), *La mitologie primitive* (1935), importanti taccuini manoscritti pubblicati postumi: Lévi-Bruhl, (1941), trad. it.(1952) che contengono una netta revisione delle tesi che, in vita, lo avevano reso famoso, poi molto criticato. Per il dibattito critico su Lévi-Bruhl si rinvia a Neri, (1984), p. XXXV e, più in generale, alla bibliografia in Jamin (2006).

⁶⁴ Lévi-Bruhl (1910).

⁶⁵ *Idem* (1922), trad. it (1971).

La pubblicazione dei taccuini postumi di Lévi-Bruhl (1941) mise in luce la consapevolezza dello stesso autore circa i limiti della propria teoria, che in quei quaderni, si mette apertamente in discussione. Abbandonando la nozione di *pre-logico* e l'opposizione sociologica tra mentalità primitiva e mentalità civilizzata che riconduce a una visione bipolare del mondo – presente, con intensità variabile, in ogni società e in tutto il pensiero umano - invita l'etnologo non solo a uscire dalle proprie categorie per comprendere quelle degli altri – operazione che egli non riuscì a compiere – ma indica proprio tali categorie come oggetto di studio.

Scriva "... correggiamo quanto avevo ritenuto esatto nel 1910: non c'è una mentalità primitiva che si distingue dall'altra per *due* caratteri che le sono propri: mistico e prelogico. C'è una mentalità mistica più accentuata e più facilmente osservabile fra i "primitivi" che non nelle nostre società, ma presente in tutto lo spirito umano"⁶⁶.

Il terzo dei grandi fondatori della scuola etnografica fu Marcel Cohen, il più giovane. Appartenente alla media borghesia ebraica parigina fu uno dei padri fondatori della moderna linguistica afro-asiatica (camito-semitica). Studioso dell'arabo, dell'etiopico antico (*ge'ez*) e dell'amharico, al ritorno da una missione compiuta in Etiopia nel 1911, fu nominato *cargé de cours* all'*École des langues orientales* e poi, dal 1919, direttore di studi del settore di *ge'ez* dell'*École Pratiques des Hautes Etudes* (EPHS). Si dedicò quasi esclusivamente alla linguistica camito-semitica e nel 1931 diede vita al *Groupe Linguistique d'Etude Camito-Semitiques* (GLECS), che si dotò di un'importante rivista, e divenne un laboratorio di ricerca e discussione sulle lingue afro-asiatiche, avanguardia incontrastata nel settore per lunghi anni. Studioso di eccezionali qualità, produsse oltre ad opere di linguistica generale studi fondamentali sulla linguistica afroasiatica che rappresentano la parte più cospicua della sua produzione. Curò soprattutto il settore semitico meridionale (in particolare quello della regione etiopica) e la dimensione comparatistica generale. Il suo capolavoro resta il *Traité de langue amharique* del 1936, impressionante per la mole di dati e di osservazioni sulla lingua amharica che contiene (soprattutto per la fonetica) e per la descrizione dell'Argobba meridionale (lingua semitica minoritaria dell'Etiopia centro meridionale)⁶⁷.

A quello dei tre fondatori dell'Istituto vanno aggiunti l'importantissimo contributo di Paul Rivet e di Georges- Henri Rivière.

I. 1.2 Dal *Musée d'ethnographie* del Trocadéro al *Musée de l'Homme*

L'elezione di Paul Rivet⁶⁸, nel 1928, alla cattedra di Antropologia del Museo di Storia naturale e la sua nomina a direttore del *Musée d'Ethnographie* del Trocadéro, determinò l'alleanza tra scienze della natura e della cultura che si era già realizzata con la fondazione dell'Istituto di etnografia. Egli rinominò la propria cattedra da "Antropologia fisica" a "Etnologia degli uomini attuali e fossili". Nello stesso tempo riunì il Museo di etnografia al Museo di storia naturale togliendolo dalla tutela del Ministero delle Belle Arti per porlo sotto la direzione del Ministero dell'Istruzione Pubblica. Da gabinetto di curiosità o di conservazione delle "arti primitive", il Museo di etnografia si trasformò in laboratorio "vivente", ove venivano privilegiate le missioni di ricerca, le operazioni di conservazione e gli aspetti educativi. In particolar modo esso fu votato allo studio, all'archiviazione

⁶⁶ I quaderni di Lévi-Bruhl, p. 161.

⁶⁷ Su M. Cohen (Parigi 1884- Viriflay 1974) si rinvia di Rouaud (2003). Preme ricordare come tra i suoi allievi (tra i quali Michel Leiris) si continuo i migliori e più noti esponenti della linguistica camito-semitica contemporanea tra i quali Wolf Laslau: cfr. Laslau (1965).

⁶⁸ P. Rivet (1876-1958) aveva frequentato l'*Ecole du Service de santé militaire* da cui era uscito diplomato nel 1897. Nel 1901 era partito in qualità di medico e naturalista con la missione francese incaricata di misurare un arco di meridiano all'Equatore. Durante cinque anni di soggiorno nei paesi andini, si interessò di archeologia, linguistica, antropologia fisica ed etnologia e raccolse importanti collezioni di storia naturale. Al suo ritorno venne distaccato al Museo nazionale di storia naturale di Parigi, poi, lasciato l'esercito, fu assegnato al Laboratorio di antropologia dello stesso Museo. Nel 1922 venne pubblicata la sua prima opera dedicata all'equatore. Dal 1919 riprese le ricerche orientandole verso l'ambito americano: lingue amerindie, metallurgia precolombiana, antico popolamento dell'America. Per un excursus bio-bibliografico, cfr. Levine (2006).

e alla conoscenza degli uomini e delle società delle lontane colonie francesi a partire dalle collezioni congiunte di oggetti etnografici e di crani⁶⁹. Quel mutamento di prospettiva diede vita a numerose iniziative, a partire dalla costituzione della Biblioteca del Museo (1929) che, in due anni, divenne un importante centro di documentazione. Furono rinnovate le vecchie vetrine, si tennero numerose conferenze ed esposizioni temporanee - come quella relativa alla Missione Dakar-Gibuti-finalizzate a diffondere le conoscenze antropologiche e i risultati delle missioni etnografiche intraprese con finanziamenti pubblici. Furono invitati ricercatori e conservatori di musei stranieri (tra questi, nel 1931, Frobenius, Malinowski, Seligman e Boas) per rompere l'isolamento del Museo⁷⁰.

Nel 1937, in occasione dell'Esposizione Universale, il vecchio Trocadéro venne distrutto e cedette il posto al nuovo Palazzo di Chaillot, una delle cui ali ospitò il *Musée de l'Homme* trasformazione del *Musée d'ethnographie* in cui Rivet, con l'aiuto del museografo G.H. Rivière⁷¹, nel 1938, riunì le collezioni di antropologia fisica e di etnologia.

Gli anni Quaranta segnarono una svolta nell'etnoantropologia francese. L'etnologia divenne sufficientemente autonoma per separarsi dall'antropologia fisica, peraltro gravemente compromessa a causa delle derive "radicali" che aveva assunto durante il regime di Vichy di cui Rivet fu una delle vittime illustri⁷². Socialista impegnato e amico di Léon Blum, Rivet venne destituito dall'incarico e dovette lasciare il Paese ove ritornò nel 1944 per riprendere la direzione del *Musée de l'Homme* e l'attività politica⁷³. Tra il 1942 e il 1944 il suo posto al *Musée de l'Homme* era stato assunto dall'antropologo fisico Henri Vallois che sviluppò prioritariamente l'antropologia fisica andando in netta controtendenza rispetto all'orientamento precedente.

I. 1.3 L'Ifan e il Cnrs

Altre istituzioni volute dal governo francese promossero, in quegli anni, gli studi sull'Africa in particolare sulle colonie.

Nel 1936, a Dakar, venne istituito l'IFAN (*Institut Française d'Afrique Noire*) divenuto, dal 1960, dopo l'indipendenza del Senegal, *Institut Fondamentale d'Afrique Noire*, per mantenere la sigla.

L'IFAN era stato istituito, nel 1936, per dotare l'Africa occidentale di un centro di studi che associasse le scienze naturali e quelle sociali unificando strutture di ricerca, insegnamento e documentazione. La direzione dell'Istituto fu prima proposta a Marcel Griaule e, dopo il suo rifiuto, a Théodore Monod che lo diresse e lo concepì come una sorta di succursale del *Musée de l'Homme*. All'inizio degli anni Quaranta il CNRS (*Centre Nationale de la Recherche Scientifique*) cominciò a finanziare missioni e pubblicazioni etnografiche e, dopo la Liberazione, venne creata per la prima volta la sezione di "Antropologia, etnografia, preistoria" del CNRS coordinata da un comitato direttivo composto da otto ricercatori⁷⁴.

⁶⁹ Cfr. Jamin (1985)

⁷⁰ Il Museo dal 1929 al 1931 raddoppiò i visitatori; ricevette finanziamenti da alcuni mecenati e le sue collezioni si arricchirono tramite lasciti di collezioni di oggetti appartenenti a viaggiatori e a operatori coloniali.

⁷¹ G.H. Rivière (Parigi 1897-1985) fu il fondatore e animatore del Museo nazionale delle Arti e delle Tradizioni Popolari (APT). Soprannominato *le magicien des vitrines*, ebbe ruolo importante nella rinascita della museografia francese e nello sviluppo dei musei etnografici su scala mondiale in seno al Consiglio Internazionale dei Musei (ICOM). Partito da studi musicali, poi interessato alla museografia, seguì i corsi della scuola del Louvre divenendo conservatore della collezione David- Weill. Sotto la direzione di Rivet organizzò tra il 1928 e il 1937 circa settanta esposizioni presso il Museo di Etnografia. Partecipò, alla fine degli anni '60, allo sviluppo del concetto di ecomuseo, mantenendo, fino alla fine della vita, forti capacità dinamiche e capacità di innovazione nell'ambito museografico. Sulla sua attività cfr. Gorgus, (2003); S.A. Baghli, P. Boylan e Y. Herreman (1998).

⁷² Ne fu vittima lo stesso M. Leiris che in un insopportabile clima di sospetti e delazioni vide mandare al macero, nel 1941, quasi tutte le copie de *L'Afrique Fantôme*, cfr. qui CAëtolo II.

⁷³ Durante gli anni dell'esilio Rivet fondò l'Istituto di Etnografia di Bogotà e, in Messico, l'Istituto Francese per l'America Latina.

⁷⁴ Abbé Breuil, Robert Delavignette, Maurice Leenhardt, Paul Rivet, Andrée Schaeffner, Henri Vallois, Jacques Soustelle, Paul Lester: cfr. Gaillard (1989), pp. 93-94.

Il peso degli interventi del CNRS nella ricerca etnologica si fece maggiore a partire dagli anni Cinquanta con sovvenzioni sempre più significative e un reclutamento massiccio di ricercatori tra i quali Germane Dieterlen e Geneviève Calame- Griaule entrambe collaboratrici, la seconda figlia di Marcel Griaule.

Nel 1950 fu rinnovato il comitato direttivo del CNRS in cui figuravano, oltre a Marcel Griaule, Andrà Leroi-Gourhan, Claude Lèvi-Strauss, Henri Vallois, Théodore Monod.

La composizione di questo comitato era rappresentativa delle principali istituzioni che allora dominavano la disciplina: la cattedra di Etnologia della *Sorbonne* tenuta da Griaule, la cattedra di Antropologia del *Musée de l'Homme* tenuta da Vallois, successore di Rivet, l'IFAN diretto da Monod, l'EPHE di cui Lévi Strauss era direttore di studi di Religioni dei popoli primitivi, infine il *Centre de Formation à la Recherche Ethnologique* diretto da Leroi-Gourhan *maître de conférences* di Etnografia coloniale a Lione.

La ripartizione dei finanziamenti del CNRS dipese, da allora, dalle alleanze e dai contrasti tra queste cinque personalità e le rispettive istituzioni da loro dirette. Griaule, come vedremo, continuò a ricevere ampi finanziamenti per le proprie ricerche iniziate alla fine degli anni Venti in Etiopia, proseguite con la Dakar- Gibuti e poi svolte fino alla fine della sua vita (1956) sia nel paese dogon, sia sulle rive del Niger sia in altri contesti africani.

I. 2.1 Marcel Griaule (1898-1956)⁷⁵: la formazione e i primi incontri “a tavolino” con gli *zar*.

La formazione di Marcel Griaule, che tra il 1917 e il 1922 aveva intrapreso la carriera militare in artiglieria poi in aeronautica - - allievo prima di Marcel Cohen poi di Marcel Mauss - rispecchia fedelmente gli orientamenti dell'etnologia francese della metà degli anni Venti, in netto ritardo, come s'è detto, rispetto agli sviluppi dell'antropologia britannica e americana. Tra gli anni Trenta e Quaranta fu il protagonista delle principali spedizioni etnografiche francesi in Africa⁷⁶ e nel 1942 fu, alla Sorbona, il primo Setragew di Etnologia della storia dell'Università francese. Giovanissimo aveva manifestato interessi letterari scrivendo e pubblicando in proprio attorno ai diciotto- vent'anni un romanzo dai forti accenti sensuali (*l'Homme abominable de Keurk*)⁷⁷ e a ventun'anni pubblicando sempre in proprio un'opera iconoclasta (*Le Bréviaire de Captain B'Hôol par lui-même* dove umoristicamente descrive sé stesso (*saint Griaule*) come “santo migratore animato da un movimento costante e non uniforme che non si arresta mai e viaggia come gli altri mangiano” e parla di avere rimaneggiato e parafrasato opere di Mosè, Confucio, Maometto, San Giovanni e altri, il tutto “visto da una carlinga e per la maggior gloria di Dio”⁷⁸.

La sua carriera di studente universitario si svolse nell'ambito dell'Istituto di Etnologia ove conseguì la laurea in Lettere nel settembre 1929 dopo avere ottenuto, nel 1927, un diploma in amharico all'EPHE, sezione di Scienze Storiche e Filologiche.

⁷⁵ Marcel Griaule era nato il 16 maggio 1898 a Aisy-sur- Armançon, vicino a Montbard nel dipartimento della Yonne. Orientò dapprima i propri interessi verso le discipline scientifiche. Compiuti gli studi secondari, intraprese un corso di matematica per prepararsi all'ammissione a un concorso per la scuola politecnica. La prima guerra mondiale lo costrinse ad interrompere gli studi; nel 1917 entrò a far parte della scuola di artiglieria a Fontainebleau dalla quale uscì alla fine dell'anno con il grado di aspirante. Si presentò volontario nel corpo dell'aeronautica, conseguendo, alla fine del 1918, il brevetto di osservatore di aviazione. Nel 1920 fu promosso sotto-tenente e dovette partire per la Siria per prendere parte alla campagna contro i Turchi che durò sedici mesi. La morte accidentale del fratello amatissimo e ammirato Luciene, militare di carriera in permesso di cui stava seguendo le orme - avvenuta nell'agosto del 1922 - lo indusse a rinunciare, dietro le suppliche della madre, alla carriera militare. Iniziò allora il suo percorso di etnografo che visse, come si dirà, con lo sprezzo per il pericolo, l'autorevolezza e la capacità organizzativa di un ex militare con sogni letterari “nel cassetto”.

⁷⁶ Dakar-Gibuti (1931-1933), Sahara-Sudan (1935), Sahara-Camerun (1936-1937), Niger -Lago Iro (1938-1939).

⁷⁷ Fiemeyer (2004), pp. 21-22.

⁷⁸ Griaule (1929).

Mentre era studente, aveva cominciato a dedicarsi all'inchiesta orale frequentando, a Parigi, alcuni etiopi, incontrati tramite Marcel Cohen. Lavorò con Abba Jérôme (il letterato che ritroverà in Etiopia nella missione Dakar-Gibuti e divenne il più stretto collaboratore di Michel Leiris nel periodo gondariano)⁷⁹ e soprattutto con M. Agaňahou Engeda, giovane etiope colto trasferitosi nella capitale francese per seguire studi di pittura.

Grazie a quelle fruttuose collaborazioni – come le definì lo stesso M. Cohen – Griaule scrisse alcuni articoli, una breve monografia sulla regione etiopica del Begamder⁸⁰ e uno studio sull'aritmomanzia⁸¹. Nel 1930, dopo il ritorno dalla missione che svolse in Etiopia, venne pubblicata l'edizione (preparata prima della partenza) di un ms. che Cohen aveva portato dalla sua missione in Etiopia nel 1910-1911: *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin*⁸², che contiene in appendice alcune notizie sugli *zar* e su altri spiriti tratte dagli informatori-studenti etiopi che vivevano a Parigi provenienti dal Begamder, dallo Scioà e al Tigré⁸³.

Il libro di ricette - osserva M. Cohen nella *Préface* all'opera - era stato venduto allo stesso Cohen da un *dabtara* di Entotto, all'epoca sobborgo di Addis Abeba. Cohen loda e descrive con minuzia il lavoro svolto da Griaule per editarlo: la trascrizione letterale del testo in amharico una prima traduzione delle ricette dall'amharico al francese - che giudica abbastanza soddisfacente - realizzata dallo stesso Griaule con l'aiuto di M. Agaňahou Engeda, il raggruppamento delle 140 ricette contenute nel ms. sulla base del loro utilizzo (si va da rimedi contro il *buda*, il malocchio, i nemici, alle modalità di preparazione di farmaci per la cura della sifilide e di altre malattie, a ricette per il parto, a indicazioni per preparare unguenti e numerosi altri rimedi ecc.), l'elaborazione di un importante apparato di note e di appendici, nonché il voluminoso indice.

Da grande esperto di lingue quale era, Cohen nota, tuttavia, come il commento di Griaule si soffermi soprattutto sulle usanze, sulle piante medicinali, sulle credenze e sulle superstizioni più diffuse presso gli etiopi, lamentando che uno spazio ridotto sia dedicato allo studio del vocabolario magico che è stato: "*réuni de manière brute en un lexique à part où tout checheur pourra puiser*"⁸⁴, indicando, peraltro, come nelle ricette trascritte e tradotte e annotate da Griaule, si riscontri un intreccio estremamente interessante e meritevole di ulteriori studi di vari lessici oltre all'amharico: il *ge'ez*, l'*agaw*, alcuni dialetti sudanesi, nilotici, bantu ecc.

Cohen si sofferma anche a indicare che la ricetta 117, il cui uso non è specificato, consiste nella trascrizione in amharico di parte della *sura* 73 del *Corano*⁸⁵. Nell'Appendice di quest'opera, Griaule si sofferma a considerare sinteticamente i vari spiriti che dominano la vita degli abissini sempre sulla base delle informazioni che gli derivano dall'indagine condotta a Parigi con studenti provenienti dal Begamder dallo Scioà e dal Tigré.

Distingue tre fondamentali categorie di spiriti: i demoni (*ganen*), che sono potenze malefiche, diversi da altri spiriti che indica – frettolosamente - come più benevoli: lo *zâr* e il *buda*.

Oltre che di *zar* e *buda* tratta di altri spiriti e di varie malattie per lo più da essi indotte⁸⁶.

Al fine di dar conto di quali informazioni sui culti *zar* possedesse il capo della Missione Dakar-Gibuti prima dell'incontro importante con gli adepti del culto a Gondar, che venne documentata prevalentemente da M. Leiris e da Abba Jérôme, tratterò in sintesi dei dati che sullo *zar* fornirono a Griaule i suoi informatori etiopi a Parigi⁸⁷.

⁷⁹ Cfr. qui Capitolo II e Appendice I.

⁸⁰ Griaule (1928).

⁸¹ Griaule (1934).

⁸² Griaule (1930).

⁸³ Come nota lo stesso Griaule, *ibid.*

⁸⁴ Cohen, *Preface*, a Griaule (1930), p. VII.

⁸⁵ Griaule (1930), pp. 109-110.

⁸⁶ Dopo lo *zar* tratta dei *djinns*, del *seriel*, del *bouda*, dell'*œil d'ombre*, del *maggaña*, del *šotalay*, di *malattie* non meglio specificate e dei *serpenti* (pp. 135-151).

⁸⁷ Certamente Griaule incontrò gli *zar* anche durante la prima spedizione in Etiopia come mostrano le pagine a loro dedicate riportate qui di seguito.

Gli *zar* vengono presentati come una popolazione di maschi e di femmine: ciò che li distingue dai demoni è il colore della pelle: bianca negli *zar*, nera nei demoni.

Si dice che non siano originari dell'Abissinia, ma che vengono da lontano e che per arrivare in Abissinia abbiano attraversato il mare. Si sono quindi diffusi nel paese a partire dal Tigre, poi sono passati nel Begamder e hanno guadagnato a poco a poco lo Scioà: la loro marcia è stata da nord verso sud.

La loro vita, seppure invisibile, è paragonabile a quella degli uomini: hanno case, fanno dei mestieri e praticano tutte le religioni. Hanno un'organizzazione sociale e dei capi chiamati *alaqa*. Come gli uomini soffrono di malattie e cercano nella medicina magica i rimedi di cui hanno bisogno. Sono anche soggetti, come gli uomini, al malocchio e alcuni di loro sono *buda*⁸⁸. Gli *zar* hanno rapporti molto complessi con gli uomini e si manifestano loro attraverso la possessione.

Come si distinguono i posseduti?

I posseduti – indica Griaule – si possono riconoscere dal fatto che sbadigliano di frequente, che si affaticano al minimo sforzo, che dimagriscono.

Griaule giudica questi comportamenti come segni di disagi psichici: quasi sempre, nota, ci si trova dinnanzi a persone affette da malattie nervose, ma troppo spesso, aggiunge, i malati sono maniaci più o meno sinceri le cui buffonate e i cui canti hanno lo scopo di destare l'attenzione di chi li circonda. Per questo li si incontra durante i giorni di mercato, le feste religiose o private, dove sono sicuri di potere radunare persone intorno a sé.

Nello Scioà gli *zar* sembrano di origine recente e non sono particolarmente dannosi: infliggono alle persone (maschi e femmine) una malattia nervosa benigna, che, pare, consista nello sviluppo esagerato dei comportamenti cavallereschi tipici di tutti gli abissini.

Il posseduto (uomo o donna) canta ossessivamente temi di guerra e narra le sue strabilianti avventure di caccia; è in grado anche di fare cose sorprendenti come camminare sui carboni ardenti senza sentire dolore né riportare gonfiori e di gonfiare a volontà il ventre. Nelle occasioni delle cerimonie pubbliche le donne possedute si vestono con un equipaggiamento guerriero e brandiscono una lancia o un fucile⁸⁹.

Questa malattia (che, nota Griaule, è detta *zar*, termine che, al tempo stesso identifica lo spirito e la malattia che esso induce), pare abbia origine dal lago Ašangi, nel Tigre e sia entrata nello Scioà tramite un cacciatore in cerca di gloria che si era avventurato nel deserto situato intorno al lago. Per questa ragione il malato (o meglio il posseduto) canta un motivo particolare:

Andando all'avventura è andato a cacciare nel deserto di Ašangi.

In questo lago si dice viva uno *zar* (femmina) che si manifesta agli uomini delle carovane che si accampano sulle sue rive: la sera quando le fiamme del fuoco si vanno spegnendo appare una donna in mezzo alle acque che comincia a cantare: le sue parole giungono distintamente ai viaggiatori che le cantano durante il cammino, le parole vanno quindi di bocca in bocca: dai viaggiatori passano ai pastori che le ripetono nei loro villaggi; in questo modo si diffondono nuovi canti che nessun uomo ha composto.

Altri *zar* si dice che siano stati introdotti nello Scioà dall'islam. Di conseguenza è ai musulmani che si chiedono le cure soprattutto quando si tratta di donne possedute.

In questi casi i parenti delle malate allestiscono ricevimenti per i vecchi musulmani (*abu*): le case vengono preparate e, sul terreno, vengono sparse delle canne in quanto gli *zar* ordinariamente

⁸⁸ Si rinvia alla breve trattazione contenuta, nel commento di Griaule, sul *buda* (pp. 139-142). Di un uomo che dimagrisce senza una ragione apparente si dice che ha lo *yazar buda*, cioè il *buda* dello *zar*. Lo *zar*, possedendo il malato, viene lui stesso posseduto dal *buda* che beve il suo sangue, vale a dire, in definitiva, il sangue del paziente.

⁸⁹ Griaule nota al proposito che molti di questi presunti *zar* sono dei simulatori in cerca di svago e che il governo abissino da qualche anno aveva dovuto emettere un proclama per reprimere tali abusi dopo di che i posseduti sono stati assai più rari.

risiedono nei fiumi; si preparano anche foglie di *chat*, caffè e *qolo* (cibo realizzato con grani grigliati che, esplodendo, divengono simili a piccoli fiori bianchi).

I vecchi arrivano al calare della sera e si siedono a semicerchio in faccia alla malata che è separata da loro da un velo.

Prima di toccare il cibo prendono dei grani brillati e li gettano a terra per soddisfare gli spiriti invisibili che potrebbero desiderare del cibo e quindi avvelenarlo, non avendolo ricevuto, con i loro sguardi. Poi mangiano, bevono, quindi si mettono a masticare la foglie del *chat* e, sotto l'influenza di questo eccitante, si sciolgono in discorsi e canti che divengono sempre più intensi, quindi cominciano a rivolgersi alla malata chiedendole chi sia. In realtà chiedono che ella, che nel frattempo non ha assunto cibo, dichiari il nome dello *zar* che la possiede.

Al ritmo sempre più ossessivo dei canti, la malata si eccita (qui Griaule non fa accenno diretto alla *trance*) e allora si domanda allo *zar* che parla attraverso la sua bocca, se acconsente a uscire dalla donna e a non tormentarla più. La prima risposta dello spirito è sempre negativa, tuttavia egli spiega il motivo della possessione: prima aveva posseduto la madre o un'altra parente della malata ed essendo queste morte si è rifugiato in questa donna. Racconta anche che, nel corso della possessione della madre (o della parente) della donna che al momento possiede, ha ricevuto degli sgarbi, che gli è stato mancato di riguardo e, dunque, ora si vendica con la figlia.

Nel momento in cui si conosce il motivo del risentimento dello *zar*, i vecchi gli propongono una sorta di contratto: si impegnano, a nome della donna, a non mancare più ai doveri verso di lui e a fargli determinati sacrifici in occasioni particolari. Se lo *zar* acconsente, rivela il proprio nome e promette di lasciare la malata e di farla stare tranquilla. Di fatto la guarigione è conseguenza di questo patto.

Nel Begamder questo tipo di malattia è curato nei giorni festivi e principalmente il primo giorno dell'anno. Le donne che ne soffrono vengono vestite con i migliori abiti posseduti dai loro parenti e i pavimenti delle case sono cosparsi di erbe palustri. Amici e parenti si riuniscono e implorano lo *zar* di essere benevolo: le preghiere sono accompagnate da una musica e da parole speciali. Spesso le malate si mettono a ballare e a cantare da sole, ma il più delle volte sono indotte a farlo perché vengono organizzate danze e canti ai quali esse prendono parte.

I canti sono vari e si ispirano a temi specifici per questo tipo di cerimonie. Alcuni ritornelli vengono largamente impiegati:

Di canna in canna, di canna in canna vieni!

Signorina, di canna in canna, vieni!

Cheikh Abd el Kader⁹⁰, io devo venire, e voi venite da Barakkat?⁹¹

Hai passato la giornata (tre volte)

Quando le canne sono state sparse nel Maqalé

Va notato che le possedute non cantano solo in amharico o in *ge'ez*, ma usano dei linguaggi sconosciuti agli ascoltatori, oppure usano un amharico distorto ove, ad esempio, le dentali *d* e *t*, le liquide *l* e *r* sono impiegate le une al posto delle altre⁹².

Un antico proverbio esprime l'idea dell'uso di una lingua particolare da parte dei posseduti che può essere difficile da comprendere come lo è quella dei bambini:

Bambino e zâr sono tutt'uno. Quando li si adula, vengono sedotti.

⁹⁰ Nome di uno *zar*. Griaule ricorda anche altri nomi di *zar* come *Mademoiselle d'Œuf* già ricordata da Borelli (1890), p. 134 e *Mademoiselle d'Épée*, *ibid.*, p. 133.

⁹¹ Nome di un paese ignoto.

⁹² Griaule cita anche altri esempi di linguaggio distorto dalle possedute.

Griaule, osserva che nello Scioà come nel Beghamedir anche se cambiano gli attori e i dettagli delle cerimonie da provincia a provincia, tutti i casi di *zar* presentano un denominatore comune: ci si rivolge a un genio ostile, gli si rende un culto al fine di placarlo, senza tuttavia fare ricorso a una potenza giudicata superiore, come accade in un normale esorcismo.

Dunque in quelle regioni, parlando di *zar*, non ci si riferisce a una potenza propriamente malvagia, esso viene percepito come una sorta di malattia che si dice derivare da un errore o da una mancanza commessa nei suoi riguardi.

Dunque, in realtà, lo *zar* non è né buono né malvagio: si tratta verosimilmente – nota sempre Griaule - di una divinità antica non ancora del tutto scesa al rango di demone⁹³.

Questo concetto è evidente attraverso questa leggenda relativa alla regione del Beghamedir.

Nel villaggio di Mwaqwera, presso Mahdera- Maryam, c'era uno stregone (*sorcier*) di nome *Jofe*, che significa irsuto, peloso, che passava per un abile *zar*.

In alcune giornate riceveva persone che abitavano nei dintorni e avevano bisogno del suo consiglio: esse si riunivano in una delle sue case⁹⁴ mentre egli se ne stava in un'altra. Quando il numero dei convenuti era abbastanza elevato, *Jofe* cominciava a cantare e a fare bruciare l'incenso in tutte le aperture della casa in cui si trovava, mentre i suoi domestici offrivano il caffè agli intervenuti.

Dopo un periodo di tempo lungo dedicato al canto, *Jofe* chiamava le persone una dopo l'altra (si trattava di persone a lui sconosciute) e rivelava a ciascuna l'avvenire dopo avere indovinato il nome e il motivo segreto della loro venuta.

Il pagamento di queste consultazioni era costituito da un dono il cui valore era rapportato alla ricchezza e alla generosità del cliente.

Quaranta giorni prima di morire *Jofe* predisse il proprio decesso, si fece monaco e volle donare tutti i suoi beni alla chiesa di Mwaqwera, ma i preti si opposero asserendo che si trattava di ricchezze maledette acquisite da parte di un guaritore.

La questione andò davanti a un giudice che condannò i preti a ricevere l'eredità con la motivazione che se *Jofe* era stato uno *zar* durante la vita la sua recente conversione lo aveva purificato e aveva tolto ai suoi beni il carattere maledetto⁹⁵.

Un altro racconto che circola nel Tigrè presenta lo *zar* come rivelatore di segreti.

Si narra, infatti, che un bambino del Tigré viaggiava verso sud per recarsi nello Scioà per ricevere la benedizione dal patriarca cristiano. Con lui, a sua insaputa, viaggiava uno *zar* che si era reso invisibile. Per il pranzo di mezzogiorno il bambino si fermò e gettò a terra, ritualmente, del pane, in ossequio all'antica tradizione secondo la quale quando un abissino mangia fuori casa deve gettare un poco di pane davanti, dietro e ai suoi due lati. A questo punto lo *zar* si manifestò al bambino e chiese una parte del cibo. Il bambino lo accontentò, ma gli fece notare che la sera sarebbero rimasti senza mangiare. Lo *zar* gli rispose che aveva fatto bene a darglielo perché se non avesse ottenuto il cibo lo avrebbe fatto morire e aggiunse di non preoccuparsi perché lui stesso avrebbe pensato alla cena. Così fece: si allontanò e dopo poco ritornò con un'abbondante razione di cibo anche se intorno non c'era nulla. I due divennero amici e continuarono insieme il cammino fino a che non raggiunsero il patriarca e non ebbero ricevuto da lui la benedizione.

Va notato che in questo racconto – come in molti altri - lo *zar* è ossequioso alla tradizione religiosa cristiana.

Durante il viaggio di ritorno, lo *zar* si ammalò e, non potendo curarsi da solo (un mago non può curare se stesso con le ricette che conosce, deve necessariamente fare riferimento a un collega sia che si ammali sia che sia oggetto di un maleficio), chiese delle cure al bambino che si applicò con devozione e lo guarì. Lo *zar* allora gli propose di portarlo nel suo paese, il bambino accettò e così ricevette da lui una pianta che gli permise di raggiungere rapidamente la terra degli *zar*.

⁹³ Conti Rossini (1925).

⁹⁴ La casa, in Etiopia, è generalmente composta da più corpi distinti situati generalmente entro un recinto.

⁹⁵ Griaule (1930) p. 134, nota 5, osserva che nel Beghamedir gli *zar* sono considerati appartenere a una specifica religione (cristiani, musulmani o pagani); ne consegue che li si considera in modo differente sulla base della religione alla quale si dice appartengano.

Visitò quel luogo meraviglioso e vi restò a lungo. Lo *zar*, che lo aveva preso sotto la sua protezione, gli insegnò tutti i tipi di medicinali e di segreti e, quando la sua educazione fu terminata, il bambino tornò nel Tigré dove divenne un grande medico⁹⁶.

Possiamo osservare che le conclusioni di Griaule rispetto a quanto ricavato dagli informatori sugli *zâr* sono le seguenti:

- le concezioni sul fenomeno *zar* e sulle qualità loro attribuite variano da luogo a luogo e sono anche molto diverse fra loro anche entro le poche zone considerate (solo due province)

- c'è ragione per ritenere che un'indagine sul posto farà luce su molti aspetti di questo fenomeno che, per quanto è dato sapere, si mostra come assai complesso e meritevole di essere indagato.

Ci saranno, per approfondirlo, il primo viaggio di Griaule in Etiopia (1928-29) e soprattutto il secondo: il soggiorno a Gondar della Missione Dakar-Gibuti (1932).

I. 2.2. La prima missione di Griaule (Etiopia 1928-1929) e i suoi esiti.

Dagli studi sulla civiltà etiopica che erano cominciati a tavolino sotto la guida di M. Cohen ed erano proseguiti con le inchieste presso gli informatori parigini e l'edizione- commento del *Libro di ricette* portato a Parigi dallo stesso Cohen, Griaule passò presto alla ricerca sul terreno: la sua prima missione fu in Etiopia sulle orme di quella del maestro. Griaule allora aveva trent'anni.

Il viaggio fu finanziato dal Ministero dell'Istruzione pubblica e delle Belle arti e sostenuto da altre importanti istituzioni culturali. In un primo tempo aveva un finalità archeologica ma la Commissione dei viaggi scientifici e letterari del Ministero rifiutò di sostenerla in quanto rischiava di sovrapporsi alle ricerche di padre Azaïz, così il viaggio si trasformò in missione etnografica e linguistica. Griaule si recò nella regione degli altopiani lontano dal terreno di lavoro dell'archeologo e si occupò di etnografia religiosa.

Era partito alla fine del 1928 con Marcel Larget, chimico, esperto di logistica e abile raccoglitore di oggetti (che parteciperà anche alla missione Dakar-Gibuti) e, dal gennaio 1929, si stabilì per cinque mesi nel campo di Addiet (regione del Goggiam) presso il ras Ailù (Hailà Jasus II, governatore della stessa regione) con il quale Griaule strinse una salda amicizia.

Lo scopo della missione era divenuto quello di studiare la civiltà classica dell'Etiopia per andare contro il pregiudizio che allora portava gli etnografi a trascurare le popolazioni cristianizzate (gli Amhara erano cristiani dal IV secolo)⁹⁷.

I lavori che Griaule pubblicò al ritorno possono dividersi in due blocchi di impegno e mole diseguali: da una parte una serie di contributi di taglio accademico tra i quali spiccano due importanti monografie *Silhouettes et graffiti abyssins*⁹⁸ del 1933 e *Jeux et divertissements abyssins*

⁹⁶ Doutté (1909), p. 70, Mercier (1983)

⁹⁷ Griaule (1930), p. 453.

⁹⁸ Griaule (1933b). L'opera (che consta di 33 p. oltre alle illustrazioni e ai disegni) è stata ristampata nel 2001: cfr. la recensione di Gaillard (2004), pp. 509-510. Nella breve introduzione, a firma Marcel Mauss e Marcel Griaule, si dichiara che i documenti presentati sono stati raccolti nel corso della missione svolta da Griaule e Larget nel 1928-1929. Il libro pubblicato al ritorno dalla Dakar-Gibuti, si divide in due parti: "*silhouettes*" (3 pp. di presentazione, 4 di foto, 108 figure su 29 pagine) e "*graffiti*", 7 pp. di presentazione, 4 di foto, 84 disegni su 12 pp. Le poche pagine di commento indicano i luoghi di raccolta dei materiali, descrivono le chiese etiopi e indicano che le *silhouettes* presentate sono state disegnate sulle scacchiere che contornano le porte e le finestre dei santuari e che sono opera di apprendisti: nel caso dei *graffiti* si forniscono indicazioni sulle tecniche di esecuzione e sui supporti. Il contenuto delle rappresentazioni è molto vario si va dalle "teste di morti" ai "santi cavalieri" alla "caccia ai serpenti" ecc. Si tratta della rappresentazione fedele di un'arte sconosciuta senza alcun intento estetico: quella dei giovani ragazzi del Goggiam che dipingono o decorano con graffiti molto più interessanti dell'arte degli adulti che è confinata entro uno stile. Va osservato che i bambini (i ragazzi occuperanno a lungo l'attenzione di Griaule che dedicò a *Jeux dogon* la sua tesi complementare (cfr. Griaule 1938c). Lo stesso fece durante la Dakar-Gibuti: mentre Leiris studiavo il culto *zar*, egli era occupato a "*travailler avec les enfants*". Germaine Dieterlen, sua stretta collaboratrice in un'intervista rilasciata a

del 1935⁹⁹ e, dall'altra, il singolare racconto d'avventura *Les Flambeurs d'Hommes* scritto e pubblicato nel 1934¹⁰⁰ (lo stesso anno, forse non è una coincidenza, in cui venne pubblicato il diario di M. Leris *L'Afrique Fantôme*). Lo stesso Griaule, nelle pagine introduttive, fa riferimento alla Dakar-Gibuti quando ricorda il suo secondo ingresso in terra abissina nel 1933 in una situazione politica mutata rispetto al 1929: *ras Ailù*¹⁰¹ era stato privato dei suoi titoli, condannato a morte nel 1932, condanna che poi commutata nel carcere a vita, regnante il nuovo imperatore Haile Sellasie, dal 1930¹⁰² :

Quando dopo diciottomila chilometri di marcia [l'Etiopia fu l'ultima tappa della Dakar-Gibuti], mi presentai nuovamente alle sue frontiere, a cavallo di una spedizione inviata da ventisette organizzazioni ufficiali francesi e americane, mo dissi in cuor mio che gli [si riferisce a *ras Ailù*] rendevo così un affettuoso omaggio. Avevo l'impressione di giungere in terra amica, di cui conoscevo la lingua e lo spirito, di cui m'erano noti i nomi degli alberi, dei fiumi, dei demoni, dove potevo prendere in braccio i bambini e, per farli divertire, dichiarare ai parenti : " Ecco gli omoni ch'hanno ucciso mio padre"!

Mi si ricevette a colpi di calcio di fucile. Tre mesi dopo, la posizione del fucile mutava. Ma lasciamo andare. Ne riparleremo altrove più tardi.

Tengo a dichiarare, per l'imperatore Ailé Sellasié e per gli Abissini che conoscono la nostra lingua, che questo libro è stato scritto senza partito preso e che un sentimento vi si cela, è un amore profondo, completo, per la loro terra.(p.17)

Il racconto si articola in capitoli in sé conclusi utilizzando un procedimento che è stato giudicato di ispirazione cinematografica¹⁰³.

I suoi contenuti e soprattutto il suo andamento narrativo meritano qualche ulteriore riflessione.

Va detto anzitutto che l'opera, obiettivamente di non facile lettura, in quanto volutamente "opaca" – ne vedremo le ragioni - ebbe un grande successo: nel 1936, a soli due anni dalla sua apparizione, contava già 43 edizioni in Francia ed era già stata tradotta in inglese, tedesco e ceco. Seguirono traduzioni in altre lingue.

Nel 1935 ottenne il premio Gringoire, grazie al particolare interessamento di Paul Rivet e di Gerges-Henri Rivière¹⁰⁴.

Dunque, un' accoglienza favorevolissima che fece ancora più pesare a Leiris l'insuccesso, destinato a durare quasi un ventennio, del suo diario *L'Afrique Fantôme*, uscito nello stesso anno, come si diceva, e dedicato a M. Griaule – successo e insuccesso che suggeriscono alcune considerazioni che hanno lo scopo di collocare su piani nettamente distinti le due opere (che esaminerò separatamente) e che, per quanto sappia, non sono mai state messe a confronto.

I due autori certamente ebbero modo di confrontarsi nel corso della lunga missione attraverso l'Africa e, se doveva essere noto almeno ad alcuni partecipanti della Dakar-Gibuti e dunque, quasi certamente anche a Griaule, che Leiris si apprestava a pubblicare il suo "diario intimo" appena rientrato in Francia (si sa che egli inviava periodicamente dall'Africa alla moglie parti del diario affinché prendesse contatti con possibili editori)¹⁰⁵, è possibile ipotizzare che anche in Griaule -

Nicole Echerd e diffusa da *France- Culture* nel 1988 notò, in apertura, che Griaule "ebbe il genio di interessarsi ai bambini".

⁹⁹ Si tratta di un lavoro informato e ben strutturato frutto di indagini preliminari svolte da importanti etiopisti (Guidi, Mittwoch, Cohen) e della sua diretta esperienza sul terreno. Contiene oltre ad un corposo testo analitico- descrittivo, un'importante appendice di tavole disegnate e di foto di giochi di vario genere. I giochi sono divisi rigorosamente sulla base della tipologia e, all'interno di ciascuna, vengono indicate le varianti regionali relative a nove province del paese. La maggior parte degli informatori di Griaule sono amhara cristiani fatta eccezione per il più importante informatore del Wollo che è un musulmano discendente dai Galla (Oromo), ma che, osserva Griaule, non conosce la loro lingua (*Introduction*, pp.1-6).

¹⁰⁰ Griaule (1934), trad.it. (1999), con *Introduzione* di Campione, pp. 7-11.

¹⁰¹ Una delle cui frasi "sublimi" Griaule - ricorda nella *Nota* che introduce il racconto così suona: "La mia corona è un'aureola che fa sul mio capo la sferza d'aratura" (p. 16).

¹⁰² All'epoca della prima missione Griaule in Etiopia Haile Selassie era ancora l'erede al trono, Tafari Makonnen.

¹⁰³ Campione (1999)

¹⁰⁴ Debaene (2007), pp. 86-103.

¹⁰⁵ Cfr, qui Capitolo II.

uomo ben diverso per carattere e formazione e per la sua adesione, assai più sperimentata di quella di Leiris al metodo rigoroso di Cohen e di Mauss - fosse nata proprio in Etiopia l'esigenza di trasmettere a un pubblico più vasto rispetto a quello degli specialisti che avrebbero letto i suoi saggi di taglio accademico (fino ad allora raccolte ragionate di schede) le impressioni e le emozioni ricavate dal primo soggiorno in Etiopia, un paese che nel 1932 aveva trovato diverso rispetto al 1929 quando, per la prima volta, aveva vissuto ospite nell'accampamento di ras Ailù, ora imprigionato.

Un uomo e un popolo che lo avevano conquistato, una terra che durante il secondo viaggio gli dovette apparire già come "un paese del ricordo".

L'immediato successo di pubblico di *Les Flambeurs d'Hommes* si deve prevalentemente al fatto che fu pubblicato a puntate sulla "Revue de Paris" nell'aprile del 1934, poi riunite in volume.

A colpire il pubblico fu soprattutto, oltre al tono complessivo della narrazione, il sesto capitolo del libro: *Il supplizio della mussolina*, modalità estremamente cruda di esecuzione capitale, da cui il titolo dell'opera.

Si tratta di un episodio inventato, o meglio "riadattato" da Griaule, in cui si narra del processo e poi della condanna e dell'orribile esecuzione capitale di un uomo che avrebbe tentato di assassinare ras Ailù. Forse l'ispirazione gli era derivata - come osserva Mercier¹⁰⁶ - da un fatto occorso in altro contesto a cui certamente Griaule non aveva partecipato, ma di cui avrebbe potuto sentire parlare.

L'esecuzione del traditore sarebbe avvenuta mediante l'avvolgimento del colpevole in bende di mussolina imbevute di cera stillante ancora miele, poi l'uomo, così rivestito, sarebbe stato bruciato su un piccolo rogo di cedro mentre otto armati di lancia lo colpivano nelle natiche e nelle cosce per mantenerlo sul fuoco *vociferando incoraggiamenti*. Essi:

allargavano o restringevano con elasticità il cerchio intorno al condannato, mantenendosi sempre lontani a lunghezza di lancia per non prendere fuoco. Gridavano a squarciagola, ma l'altro li copriva con la sua voce enorme. Talvolta uno di essi si rincantucciava contro le fila d'uomini dai visi pallidi, dalla bocca aperta e impotente.

Visione d'inferno. L'espressione non è troppo forte, si può convenire che in un'esaltazione simile basta che una fiamma emessa da un uomo vivente abbia cinque metri d'altezza per sembrare infernale.

Tre odori si sparsero successivamente, a parte il profumo di miele che aveva dominato durante il passaggio del condannato.

Il primo, che durò poco, fu un odore di zucchero cotto, come si poteva aspettarsi.

Il secondo fu come un tranquillo odore di chiesa ove cento donne avessero offerto candele di cera vergine. Ma bisognava chiudere gli occhi e tapparsi profondamente le orecchie per realizzare una tale immagine, in prossimità di questo mirabile minuscolo inferno che per essere regolato presentava tante difficoltà a otto uomini.

Il terzo odore faceva pensare a grandi festini di carne intorno ai fuochi di San Giovanni.

Per questa ragione, o per altre, cani lontani urlavano lungamente, a una sola voce: e come il perno di tutta quest'opera era proprio allora crollato per sempre, si sarebbe detta la voce di un'anima liberata che fuggisse piangendo tra i campi.

(pp. 130-131)

Attraverso questo brano si apprezzano le qualità di Griaule narratore e si può anche valutare la disinvoltura con la quale introduce racconti più o meno veritieri, pur di accattivarsi l'attenzione del lettore.

Ritornando alla scelta letteraria e al confronto con le opere di carattere "accademico" scritte negli stessi anni intorno ad aspetti particolari della cultura dell'Etiopia (che chiama sempre Abissinia) classificadorie secondo il più rigido metodo insegnato da Mauss, occorre sottolineare che *Les Flambeurs d'hommes* riflette una fondamentale contraddizione tra la dinamica istituzionale della fondazione dell'etnologia universitaria da una parte, e la teoria del fatto sociale inteso come fatto morale, dall'altra.

Si è osservato che l'etnologia come disciplina scientifica si andava elaborando in Francia intorno all'istituzione "museo", luogo dove occorreva raccogliere, prima che andassero perduti, gli oggetti

¹⁰⁶ Mercier (1988), p. 281 che nota come l'episodio sia stato considerato vero da numerosi storici, ma che si trattò della deformazione di un peccato di giovinezza del "buon" Menelik che aveva sottoposto a un supplizio simile un ribelle di nome Bezzabeh.

più diversi che testimoniassero la “vita” dei popoli *sans machinisme*: un modello di ricerca documentario che si ispirava all’archeologia e alla storia secondo i cui statuti occorreva anzitutto – sulla linea metodologica proposta da Monod nel primo numero della “Revue historique” del 1876¹⁰⁷ - ricostruire i fatti. Bisognava riempire i vuoti, colmare le lacune degli schedari degli “archivi dell’umanità”¹⁰⁸.

D’altra parte va considerato che quella dinamica istituzionale e l’epistemologia un po’ debole che la sosteneva, si scontrava con l’idea che il fatto etnografico non fosse riconducibile a un documento e che il documento, nella sua materialità, non bastasse a definirlo.

Il fatto sociale è un fatto di ordine morale che determina modi di pensare e di sentire. Si tratta di “*états de conscience*” secondo una ricorrente espressione di Mauss ed è pertanto molto difficile ricostruire tali stati di coscienza a partire da una maschera o da un racconto mitico¹⁰⁹.

Di qui la necessità – avvertita qui, ma non solo qui, da Griaule - di offrire un altro livello interpretativo dell’esperienza compiuta in Etiopia, certamente molto significativa anche a livello umano, e dunque di dare vita al progetto di redigere accanto agli studi sistematici, “accademici”, una narrazione altamente evocatrice di un mondo che lo aveva colpito quale fu *Les Flambeurs d’hommes*.

Ma come giustificare in primis a se stesso quella scelta alla luce della sua rigorosa formazione - e tenendo anche conto che era agli inizi di una carriera accademica che venne coronata dal conferimento di una cattedra alla Sorbona (1942) - quantunque si trattasse di opera divulgativa?

Prima di tutto attraverso una programmata e ben riuscita *opacità di fondo* dell’opera ottenuta mediante una scarsissima referenzialità.

La narrazione non contiene alcuna precisazione relativa ai tempi della spedizione, ai partecipanti all’attività di ricerca e alle finalità della missione. Quando si parla di “personale” della missione in realtà ci si riferisce alle sole due persone che la composero: Griaule e Larget, ma questo dato è noto soltanto a chi ne conosce i dettagli, non al semplice lettore che immagina una ben diversa consistenza di partecipanti. La narrazione, dunque volutamente ellittica, non si sofferma in descrizioni o spiegazioni, predilige le allusioni e menziona solo di passaggio il lavoro di indagine etnografica.

Sembra che l’autore manifesti una sorta di sospetto verso la prospettiva “comunicazionale” tanto è vero che non è sempre facile capire cosa si stia comunicando: ho parlato infatti di *opacità* del racconto che fa da specchio ad una realtà vissuta da Griaule e da chi ha frequentato e frequenta l’Etiopia: non è sempre agevole comprendere cosa stia comunicando un etiope quando si rivolge a un europeo, data la raffinatezza del linguaggio allusivo di quel mondo.

I soli elementi referenziali del testo sono i nomi propri e alcuni toponimi tradotti letteralmente: quali *Abbazia d’acqua*, *Abbazia d’oro*, *Bevvero le pernici* (pozzo), *Pace di Maria* (città), *San Giovanni ventoso* (altopiano), che hanno lo scopo chiarissimo di spostare il racconto dal piano della realtà a quello del mito. Un esercizio che come vedremo, con altre modalità caratterizza anche il suo capolavoro, *Dieu d’eau*, del 1948.

In realtà ciò che probabilmente decretò il successo di un’opera assai dissimile dai coevi racconti di viaggio - che abbondano di particolari, di immagini, che si dilungano sulle geografie esotiche dei paesi in cui si ambientano - è il sapore di un’Etiopia arcaica e sognata, di un paese assolutamente “diverso” rispetto all’Africa tradizionale quale faceva parte dell’immaginario dell’europeo medio, che l’autore mette in scena, facendone protagonisti uomini che, dallo schiavo, al contadino al principe, sono maestri della lingua, che fanno mostra di grande nobiltà e che mostrano un senso dell’onore che nell’Europa contemporanea non hanno più equivalenti, ma che evocano antichi

¹⁰⁷ Monod (1876), pp. 5-38.

¹⁰⁸ C’è un luogo comune diffuso in questo periodo e condiviso da Griaule “è troppo presto per l’antropologia”: si è consapevoli che la scoperta di un solo “fatto” domani potrebbe rimettere tutto in causa. So tratta dunque di riunire il massimo dei documenti e solo quando l’archivio sarà completo si potrà elaborare la legge.

¹⁰⁹ Dabaene (2006).

tempi già mitizzati, da noi, attraverso la letteratura cavalleresca a partire dal XII secolo, ripresa poi tra cinque e Seicento dall'Ariosto come dal Tasso, o da Cervantes.

L'opera si apre con un accordo potente : il Nilo al guado di Degen:

Il Nilo è quella cosa che toglie il sonno al carovaniere. Guardare un fiume, soprattutto quand'esso si snoda profondo, tra innumerevoli anse, significa ficcarsi tra le dita del diavolo. (p.19).

E presenta - nonostante qualche caduta - una visione sempre e manifestamente idealizzata di quel viaggio.

Griaule, che non riesce a dare, a darsi, una giustificazione plausibile di questa – che possiamo certamente definire originale- scelta narrativa. Preferisce attribuire l'opera, nell'introduzione, al desiderio di volgarizzare quanto effettivamente visto durante il primo viaggio:

Mi affretto ad aggiungere che i documenti raccolti hanno reso possibili numerose pubblicazioni scientifiche, e che il presente lavoro è stato composto con uno spirito tutto diverso dal loro. Le pubblicazioni scientifiche, infatti, sono generalmente destinate a specialisti i quali sono i soli a profittarne; e mi sia concesso dire che gli eruditi consentono raramente, d'altronde non ne avrebbero sempre né il tempo né i mezzi materiali, a scrivere per il gran pubblico; bisogna convenire, d'altro lato, che non tutte le scienze si prestano ugualmente a tal genere di produzione, per quel che riguarda l'etnografia, una delle più vive tra le scienze dato che il pubblico sovvenziona direttamente le missioni ufficiali, m'è sembrato possibile, forse necessario e in ogni caso gentile, scendere le chine orgogliose dell'erudizione e presentare un'opera leggibile per il più gran numero possibile di lettori. Non si tratta di un giornale di viaggio [il riferimento a Leiris è chiaro], né di un racconto romanzato, ma d'una descrizione obiettiva di alcune vicende del mio primo viaggio in Abissinia. (p.15).

Nulla di più inesatto nel senso letterale, anche se non si può negare al racconto una effettiva capacità di restituire a un pubblico europeo avido di "esotico" la "sua" immagine dell' Etiopia, e in questo senso l'opera è un documento.

Da notare, inoltre, accanto al tono opaco e avvolgente della narrazione di cui s'è detto, l'alto tasso di affabulazione che la caratterizza, così come l'assenza, ugualmente significativa, di una documentazione fotografica (di cui Griaule pure disponeva)¹¹⁰, caso unico nei resoconti etnografici, anche in quelli più "fantasiosi" del periodo e soprattutto in quelli che si ambientavano in terre "esotiche".

Les Flambeurs d'hommes presenta un' ulteriore caratteristica: l'uso, da parte del narratore, della terza persona che ritroveremo in altre opere e che può essere letto da due punti di vista, entrambi plausibili.

Nelle prime pagine Griaule annota un "momento tipico" della vita coloniale: un contrasto tra i capi della spedizione e gli uomini che ha al seguito:

Il giorno prima, a proposito della discesa, s'era svolta una lunga discussione tra l'Europeo e i carovanieri, Avrebbe potuto finire male, se non ci fosse stata vicina qualche pistola. La colpa era dello straniero incredibilmente impaziente di volersi ficcare in regioni indavolate, senza ascoltare le lamentele dei carovanieri, che continuavano poco rispettosamente, a intingere le dita in un pentolino di sugo; giunto a corto di ragioni, l'Europeo aveva urlato: "M'avete promesso il guado per mercoledì" Se non passiamo mercoledì, dovremo ritardare di tre giorni perché non è permesso discendere di giovedì e di venerdì" "Quando ci è dato ritardare un malanno di tre giorni", aveva detto un uomo sensato, " Si ringrazia Iddio e ci si siede."

Questa risposta aveva fatto volare qualche colpo da parte del Bianco: colpi non resi, dato che un Bianco è sempre uomo di governo, capace di far scoppiare infinite complicazioni appena lo si tocca. Certamente però, per lungo tempo, non si sarebbe cessato di parlare nelle famiglie dei mercanti di Pace-di-Maria- del Beghemeder, d'un certo pentolino rovesciato nel fuoco di bovina secca perché qualcuno s'era rifiutato di approfondire la difficoltà delle tappe del Nilo.

¹¹⁰ Le foto di questa missione sono depositate presso il *Musée du quai Branly*, vedi qui Appendice I.

Effettivamente, il Bianco ignora il fondo delle cose. Per lui il fiume è un fiume, cioè causa di crucci per i bagagli e pretesto per verificarli. Ciò che maggiormente gli importa è di conoscere la forza della corrente e la profondità del guado. Il carovaniere s'informa molti giorni prima dell'altezza dell'acqua dai viaggiatori provenienti in senso inverso.

Ma l'Europeo dice:

“L'acqua arriva al petto?. Benissimo. Le lastre fotografiche non corrono pericolo”.

Invece il carovaniere ripete letteralmente la frase dell'informatore:

“Il Nilo *prende* fino al petto”.

E resta meditando, perché la vita è una sola; ed è impossibile ricominciare dopo che gli spiriti del fiume v'hanno afferrato e si sono divisi la vostra persona.” (pp. 24-25).

Qui, come in *Dieu d'eau*¹¹¹ Griaule usa, in riferimento a se stesso, la forma passiva ed espressioni generiche: “l'Uomo bianco”, “il Bianco”, “l'Europeo”, “il Viaggiatore”, “il Nazzareno”, “lo Straniero”¹¹² a sottolineare – osserva Clifford –, e questa è una delle due possibili letture, la sua convinzione di fondo: un europeo in Africa non può, non deve, sottrarsi ai ruoli che gli sono riservati; egli non pensa di eludere i privilegi e i condizionamenti del suo status: un incubo che, al contrario, ossessionerà Leiris suo compagno nella Missione Dakar-Gibuti, che, al ritorno, si allontanò da Griaule¹¹³.

Questa lettura, che mette in luce alcuni tratti caratteristici della personalità di Griaule, non appare del tutto convincente in questo contesto o, per meglio dire, può esser integrata: le due opere sopra ricordate sono in qualche modo legate da un comune sforzo narrativo che non si trova negli altri lavori di Griaule: entrambe vogliono trasmettere, attraverso la terza persona, la voce di *un altro* che si ritiene il *vero* protagonista del racconto, vogliono presentare al lettore il *suo* punto di vista, sicché il narratore si rappresenta con la terza persona, allontanandosi dall'io narrante e definendosi appunto l'Uomo bianco, l'Europeo ecc.

In *Dieu d'eau* il protagonista – è noto e vi ritornerò – è il vecchio e saggio mentore Ogotemmêli a parlare per il suo popolo e a svelare a un Griaule ormai iniziato, all'Europeo, la complessa mitologia della sua gente che, attraverso la scrittura dell'etnologo divenuto degno della “rivelazione”, diventa la voce del popolo dogon. In *Les Flambeurs d'hommes* potrebbe essere, a mio parere, un anonimo autore, fittizio, forse un letterato etiope (uno che Griaule aveva o avrebbe potuto certamente incontrare) a narrare, attraverso la sua penna, storie della propria terra e soprattutto a parlare con la lingua nobile di quel paese. A richiamare atmosfere, profumi, colori piuttosto che storie.

Se, come Griaule dichiara, il suo intento è quello di offrire al pubblico i tratti caratterizzanti dell'antica società dell'Etiopia, egli sa che per farlo non vi è altro mezzo se non l'adozione di uno stile narrativo capace di fare entrare in sintonia i lettori con un popolo e una terra a loro sconosciuti, utilizzando il registro tipico del romanzo di viaggio o d'avventura.

E però: come sfuggire alla “banalità” di un racconto “esotico”, come superare il *deja vu* del racconto di viaggio allora in voga che cala il lettore in un tempo preciso, che gli dà riferimenti legati al presente, che gli fornisce immagini fotografiche di paesaggi e di uomini?

Ed ecco che appare non priva di valore l'ipotesi che egli scriva ponendosi dall'altra parte come se fosse un cronista, un letterato etiope al seguito di una spedizione di stranieri, di europei, al fine di rendere – senza artifici retorici e senza essere tacciato di essere un etnografo mancato – quello che più lo aveva colpito nel corso del viaggio: la nobiltà delle parole e dei costumi, una religiosità

¹¹¹ Griaule (1948) da Clifford

¹¹² Cfr. ad es. Griaule (2002), p. 40. “In un angolo appartato della veranda un Europeo riprendeva l'indagine del giorno prima su un oscuro sacrificio offerto in un crepaccio delle gole d'I”.

¹¹³ Clifford (2010), p. 97.

dovunque diffusa, il gusto per la bella lingua; sentimenti e valori difficili da rendere attraverso la documentazione etnografica tradizionale¹¹⁴.

La scrittura di quest'opera è molto lontana da quella del diario intimo di Leiris che, letterato e, all'epoca della Dakar-Gibuti, ancora etnografo dilettante, non temette di svelarsi al lettore. Griaule, al contrario, uomo d'azione, preferì nascondersi e assumere - senza le reticenze di carattere personale che leggiamo in Leiris, assai più vicine alla nostra sensibilità - il punto di vista, appunto, di un dotto etiope, per attirare l'attenzione in Europa su un paese e un tempo e non su se stesso e non, come riuscì a fare Leiris, attraverso se stesso, sull'*altro*.

Per ritornare al nostro specifico tema della possessione, notiamo che tra i costumi ai quali, mediante la tecnica narrativa fin qui descritta, Griaule accenna, vi sono anche i culti resi agli spiriti *zar*, che egli definisce genericamente "geni"¹¹⁵.

Il riferimento riguarda soprattutto gli innumerevoli interdetti alimentari che essi impongono ai posseduti.

Mentre descrive la ritualità di un banchetto organizzato dal suo ospite, il *ras* Ailù, spiega i motivi della circo spezione con cui i servitori offrono le vivande agli ospiti:

Domandavano, discreti, a ogni convitato le sue abitudini e le regole osservate; perché molte persone sono invase da un genio tirannico ch'essi onorano, astenendosi da certe pietanze. Così l'uomo posseduto dal genio Gragne mangia tutto, salvo il montone; l'uomo preso dal genio Parola mangia solo pecora e gallina; quelli che posseggono il genio Deho-derg non mangiano che lenticchie, ceci e pane lievitato. Al contrario, gli uomini presi dal genio Spezzatore, chiamato pure "Spada-Scudiscio", dal genio Magal e dal genio Dira Koto, dal genio femmina Dengata, possono mangiare ogni cosa, alla sola condizione di portare una toga rossa.

Ogni convitato deve essere trattato con speciale attenzione. Questo è importante. Nessuno desidererebbe scatenare, per esempio, il genio Rahielo, obbligando imprudentemente uno degli invitati, per deferenza verso il Principe, a mangiare una cosa proibita, Rahielo scatena la peste...

La gente che conosceva i misteri della vita e il loro corteo di interpretazioni sarebbe stata in grado d'immaginare, dietro ogni uomo visibile, la presenza reale e fluida di spiriti gelosi... Il Principe masticava lentamente. Uomo grande e largo, dal profilo di uccello ingrassato, egli dominava il mondo reale e il mondo degli spiriti, dal suo letto dalle traverse di cuoio. Non bisognava per questo credere che il padrone fosse esente dalla tirannia di un genio interno, dalle bizzarre volontà. Lungi da ciò! Ma quel che lo differiva dal resto dei mortali era la più grande gamma di mezzi in suo potere per esaudire la volontà del suo despota. Per questo pochi giorni prima aveva potuto ridurre la violenza d'un male incompreso dai più grazie a polveri venute di là dai mari. Era corsa voce della sua morte e gli spiriti erano pronti ai torbidi. (pp. 77-79).

Il brano pone in evidenza un'altra delle caratteristiche di fondo della prima fase dell'etnografia di Griaule: l'ironia che supplisce alla non volontà/incapacità di spiegare e che, all'interno del registro narrativo qui assunto, serve anche, in un qualche modo, a "mantenere le distanze" rispetto a un fenomeno certamente molto diffuso come mostra il racconto, ma che, a livello colto, tra gli Etiopi di allora (che Griaule aveva frequentato a Parigi già prima di partire per la prima missione) veniva giudicato nella sua superficie, frutto di ciarlataneria, come lo stesso Griaule non manca di sottolineare, come s'è detto, nel commento al libro di ricette portato a Parigi da Cohen e da lui tradotto e commentato.

Prevalendo, in tutti i suoi primi lavori la descrizione - secondo gli insegnamenti di Mauss - e anche la costruzione della "scena etnografica" di cui fu maestro, come dirò, sulla riflessione e sull'interpretazione, spesso egli risolve momenti-chiave del resoconto (o del racconto), rispetto ai quali ci si attenderebbe un approfondimento, ricorrendo proprio al registro ironico che spezza ogni sviluppo del discorso che tronca l'argomentare, sicché qui gli spiriti, che, oltre ai commensali,

¹¹⁴ Su questo concorda Debaene (2007) che osserva come da un lato l'etnologia è una scienza che si costruisce contro i dilettanti e i letterati, ma che, d'altra parte, esige degli specialisti che siano dei "buoni letterati" (p. 97).

¹¹⁵ Agli spiriti *ginn* (*jinn*) fa riferimento nella prima pagina del racconto: "*Le storie che narrano di ginn, di sirene e d'altri spiriti, cominciavano così: "...il diavolo entrò nell'uomo, a suo danno. Vi furono molte preghiere inutili da parte dei parenti, e fu necessario che un santo prete facesse il segno delle croci sull'ossesso. Allora, il diavolo uscì e chiacchierò..."* (p. 19).

occupano anche il Principe, soccombono di fronte alle polveri (i farmaci) che vengono da di là dal mare.... Mentre erano pronti “ai torbidi” (non meglio definiti....) che sarebbero seguiti alla morte del Principe, egli era riapparso risanato dalle medicine “sulla sua mula bianca, sulla porta del recinto” (p.79). Una risoluzione effettivamente di stampo cinematografico e anche un procedimento *sui generis* attraverso il quale traspare il punto di vista del narratore: una della non poche sbavature del racconto che idealmente, a parte le crepe, potrebbe uscire, o si fa pensare che esca, dalla penna di un etiope colto.

Tornato dall'Etiopia a Parigi nell'estate del 1929, Griaule aveva già in mente un'altra spedizione attraverso l'Africa: quella che, poco più di un anno e mezzo più tardi, fu la Missione Dakar- Gibuti.

I.2.3 La Missione Dakar –Gibuti (1931-1933)

Per organizzare una grande spedizione etnografica che doveva attraversare l'Africa da Occidente a Oriente il Parlamento francese, fatto senza precedenti, il 31 marzo 1931, votò all'unanimità una legge che portò all'istituzione della *Mission ethnographique et linguistique Dakar- Djibouti* promossa dal *Musée d'Histoire Naturelle* e dall'*Institut d'Ethnologie* dell'Università di Parigi¹¹⁶ patrocinata e sostenuta economicamente da numerose istituzioni pubbliche (ministeri, amministrazioni generali delle colonie, istituti universitari), associazioni culturali, forze imprenditoriali private francesi e straniere (banche, industrie) e mecenati (fra cui David David-Weill, Charles de Noailles, Georges Wildenstein, Raymond Roussel) che offrirono denaro, materiali per la ricerca sul campo e derrate alimentari¹¹⁷.

Personaggio chiave nell'organizzazione, e soprattutto nella ricerca dei finanziamenti per la missione, fu G. H. Rivière che introdusse Griaule nel mondo della nobiltà e dell'alta borghesia parigina, nel mercato dell'arte, nella politica, nel mondo dello sport e dello spettacolo nella sua qualità di segretario del celebre collezionista e mecenate David David-Weil che aveva sovvenzionato il Museo di Etnografia, le riviste “Cahiers d'art” e “Documents” prima di dare un apporto economico fondamentale alla Missione Dakar-Gibuti¹¹⁸.

La Missione si componeva, oltre a Griaule, di dieci membri dei quali soltanto due , oltre a Griaule e a Leiris rimasero per tutta la durata dell'impresa: M. Larget ed É. Lutten¹¹⁹; gli altri: J. Mouffle, A. Schaeffner, J. Mouchet, A. Faivre, D. Lifchitz, G.L. Roux¹²⁰ raggiunsero la spedizione in vari

¹¹⁶ Erano rispettivamente la più antica e la più giovane tra le istituzioni francesi in questo campo: il *Musée d'Histoire Naturelle* era nato nel 1793 dal vecchio *Jardin royal des plantes*, fondato nel 1635. L'*Institut d'Ethnologie* era stato fondato nel 1925.

¹¹⁷ L'attrezzatura era stata particolarmente curata per garantire ai ricercatori di effettuare i rilevamenti: comprendeva camion, automobili, un'imbarcazione smontabile, un gruppo elettrogeno, materiale da campo, un'apparecchiatura fotografica, cinematografica e di registrazione sonora (di cui si fece spesso un uso combinato, per consentire la sonorizzazione a posteriori delle riprese). Pochi giorni prima della partenza, il materiale della spedizione fu esposto nei locali del *Trocadéro*

¹¹⁸ Nel 1928 Rivière aveva organizzato una grande esposizione di arte precolombiana al Museo delle Arti Decorative con la collaborazione di Metraux, Bataille, Rivet, Leiris e Schaeffner (Griaule stava allora compiendo la sua prima missione in Etiopia) e raggiunse quel gruppo informale l'anno successivo. Quell'avvenimento, nota Lévi-Strauss (1986), p. 130, disegnò per i dieci anni successivi la fisionomia originale della ricerca etnografica francese, “capace di ascoltare le risonanze che nascono continuamente dai contatti tra le arti plastiche e la musica, la scienza e la poesia, il culto dei fatti e l'immaginazione estetica”.

¹¹⁹ Michel Larget, chimico cinquantenne, decano e viceresponsabile della missione aveva già accompagnato Griaule nel Goggiam e oltre ad essere esperto di logistica, si occupava in particolare delle osservazioni e delle collezioni naturalistiche; Éric Lutten, interessato allo studio delle tecniche e dei rituali era incaricato delle riprese cinematografiche e dei servizi di intendenza.

¹²⁰ Jean Mouffle partecipò alle osservazioni etnografiche fino al 20 ottobre del 1931. André Schaeffner, musicologo, incaricato delle osservazioni etnomusicologiche e delle registrazioni delle musiche, raggiunse la Missione a Bandiagara, in Mali il 18 ottobre 1931 e la lasciò in Camerun il 19 febbraio 1932. Era stato segretario artistico dell'Orchestra sinfonica di Parigi ed aveva collaborato alla rivista “Documents”; nel 1929 aveva fondato un *Département d'ethnologie musicale* che diresse poi presso il *Musée de l'Homme*, fino al 1965 (posteriori alla spedizioni sono quasi tutti i suoi più

momenti sulla base degli incarichi ricevuti e delle specifiche competenze. Ad essi va aggiunto Abba Jérôme Gabra Moussié, erudito tigrino, distaccato a Gondar dal governo etiopico dal 18 luglio 1932 fino alla fine delle missioni in Etiopia, la cui collaborazione fu fondamentale per Leiris nell'inchiesta sugli *zar*¹²¹.

La stampa diede ampio risalto alla presentazione della Missione¹²². A pubblicizzarla, oltretutto a finanziarla, contribuì anche il *match* di boxe organizzato al *Cirque d'hiver*, il 15 aprile 1931 tra il campione dei pesi gallo Al Brown (nero) e il campione francese dei pesi piuma Roger Simendé¹²³.

La spedizione ebbe luogo tra il 19 maggio 1931 (partenza in nave da Bordeaux) e il 17 febbraio 1933 data dello sbarco a Marsiglia.

Giunse a Dakar il 31 maggio del 1931 e alternò spostamenti a soggiorni prolungati.

Era stata investita di interessi culturali, economici e politici importanti: dietro la primaria preoccupazione di dotare le collezioni museali di manufatti, per lo più in via di sparizione, erano in gioco questioni di ordine politico come il salvataggio di culture materiali e di lingue e, soprattutto, la "buona" colonizzazione¹²⁴. Del resto l'interesse del mondo politico francese era maturo per affrontare spedizioni di carattere anche oneroso che avevano lo scopo di fare compiere all'amministrazione coloniale un passo avanti rispetto alla voga delle "esposizioni universali", che già dalla metà del secolo precedente era letteralmente scoppiata in Europa, ove si organizzavano fiere grandiose nelle quali venivano proposti al pubblico "i territori d'Oltremare", sotto forma di ricostruzioni accattivanti di ambienti, architetture, villaggi, quartieri popolati per l'occasione da gente proveniente da quei luoghi remoti e "selvatici", a testimonianza della diversità e dell'illuminata azione civilizzatrice delle nazioni colonizzatrici¹²⁵.

importanti lavori di musicologia). Jean Muochet, diplomato all'*École des langues orientales*, partecipò all'inchiesta sul versante linguistico e lasciò la missione il 20 febbraio 1932 per riprendere il suo posto di funzionario in Camerun. Abel Faivre, geografo e naturalista raggiunse la missione il 17 maggio 1932 a Gedaref. Deborah Lifchitz, anch'essa diplomata all'*École des langues orientales*, incaricata della raccolta e dello studio dei manoscritti etiopici, raggiunse la missione a Gondar (8 luglio 1932) dopo aver lasciato Addis Abeba l'11 maggio e attraversato il Goggiam fino al lago Tana. Gaston - Louis Roux raggiunse la missione a Gondar l'8 luglio 1932 con la Lifchitz e fu incaricato dello studio e della raccolta delle pitture etiopiche. Come pittore era stato lanciato dalla Galleria Kahnweiler e da "Documents".

¹²¹ Su cui si rinvia qui pp.

¹²² La spedizione fu annunciata nel fascicolo n. 1 del semestrale "Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro" (gennaio 1931) che, nel numero successivo, ne riferisce succintamente i primi progressi che furono poi oggetto di un rapporto, articolato in due parti, redatto da M. Griaule di cui qui alla nota 8.

¹²³ Su questo episodio, e in generale sull'immagine del negro diffusa dalla cultura parigina degli anni Venti, cfr. Jamin (1982).

¹²⁴ Maubon (2005), pp. 18-19. Nelle *Instructions sommaires* dettate da Mauss (redatte da Leiris in forma definitiva) fornite ai partecipanti si legge: "L'etnografia fornisce ai metodi di colonizzazione un contributo indispensabile, in quanto svela la legislazione, al funzionario e al colono usi, credenze, leggi e tecniche delle popolazioni indigene, assicurando una collaborazione più feconda e più umana con queste ultime e uno sfruttamento più razionale delle ricchezze naturali": AA.VV. (1931), pp. 6-7.

Il testo di Mauss riprende, quasi alla lettera, le parole pronunciate dal deputato Ducos che presentò alla camera il progetto di legge relativo alla Missione il quale, inoltre, non mancò di sottolineare che gli inglesi avevano creato nell'allora Costa d'Oro un "Servizio di antropologia", che il Congo belga offriva un modello di colonia razionalmente studiata e sfruttata in cui studiosi e funzionari coloniali lavoravano di concerto "a favore dell'indigeno e della prosperità nazionale" e che esistevano esempi di istituzioni museali - come il Tervuren di Bruxelles, l'Istituto coloniale di Amsterdam, lo Smithsonian di Washington - ricchi di documentazione e sistematicamente arricchiti da spedizioni etnografiche. Era, dunque, venuta la volta della Francia.

¹²⁵ Nel 1889 a Parigi si erano visti al *Champ-de Mars* intorno alle architetture orientali del *Palais des Colonies*, i padiglioni delle colone francesi più recenti: Cocincina, Tonchino, Annam, con la riproduzione della pagoda cambogiana di Angkor, accanto a capanne tahitiane, edifici giapponesi, villaggi del Senegal e del Gabon animati da *tableaux vivants* di indigeni nelle loro attività quotidiane, artigiani nelle botteghe, bambini con maestri intenti ad apprendere. Esposizioni consacrate espressamente all'Africa ebbero luogo a Lipsia nel 1882, ad Anversa nel 1894, a Bruxelles nel 1897, a Dresda nel 1903, a Parigi nel 1913. Il seguito è noto e riguarda il cambiamento - già messo in risalto - che ebbe sul linguaggio artistico il contatto con le forme "primitive", insolite e travolgenti (feticci, maschere, sculture), oggetti che, sulla scia di quegli eventi cominciarono a circolare ed ebbero, come scrisse Derain, un effetto "sconvolgente, esorbitante" che costringeva gli europei a interrogarsi sul "metodo di scrittura delle forme tribali". Ciò riguarda l'inizio in senso moderno, della riflessione sull' "Altro", cfr. Fiore (2002), pp. 13-14.

Grandi, dunque, le aspettative nel paese; Griaule nel corso del viaggio redasse un resoconto in due puntate sui risultati ottenuti pubblicato sul “Journal de la Société des Africanistes” del 1932¹²⁶.

Nella prima parte del rapporto sotto la rubrica “*Résultats moraux*” e nella seconda, sotto quella più impegnativa di “*Méthode*”, annuncia, con preveggenza, quelli che sarebbero in effetti stati gli sviluppi successivi dell’etnografia francese, soprattutto per quanto riguarda lui stesso e la sua scuola. Presenta un programma ulteriore di ricerche da svolgere nelle aree e sui problemi che gli era già stato possibile inquadrare, sugli studi di cui prevedeva la pubblicazione (l’elenco corrisponde, quasi alla lettera, ai contributi che, in effetti, vennero realizzati dai componenti della spedizione) e dà anche conto dei risultati e delle prospettive della collaborazione sollecitata, e in parte già ottenuta, *in loco* in due distinti ambiti. Il primo riguarda la collaborazione con governatori locali, militari e funzionari coloniali che avevano agevolato la raccolta di oggetti ed erano stati invitati (con successo) a segnalare ulteriori dati etnografici e ad approfondire i loro studi in quell’ambito. Il secondo faceva riferimento ai collaboratori africani (interpreti, informatori, ecc.) alcuni dei quali erano divenuti in breve pienamente in grado di svolgere piccole inchieste etnografiche. Soprattutto per quanto riguarda la parte gondariana della missione, Griaule, nella seconda parte del *Rapport général*, nota: “La collaborazione con elementi indigeni ha assunto un rilievo eccezionale [...] Diversi informatori si trasformano fin dall’inizio in ricercatori di prim’ordine, svolgendo un lavoro che un europeo avrebbe impiegato lunghi mesi ad effettuare”.

A parte vengono citati collaboratori importanti come Abba Jérôme “un intellettuale ben noto a tutti gli studiosi di cose etiopiche e di cui non si elogerà mai abbastanza l’erudizione e la tecnica del lavoro” ed anche il vecchio pittore Kasa.

C’è dunque nella pratica della Missione “un’energia propulsiva” che si manifesta in varie forme di proselitismo: dal reclutamento occasionale a un sommario inizio di addestramento sul campo di elementi locali¹²⁷.

L’idea che l’etnografia fosse un processo di collezionamento dominò, non c’è dubbio, l’azione dei componenti la Missione, con la sua forte sottolineatura museografica.

L’oggetto etnografico - un utensile, una maschera, un oggetto ornamentale, una statua – erano visti come testimonianze particolarmente affidabili della *verità* di una società estranea. Traspare in questo atteggiamento la logica maussiana¹²⁸ che venne data nelle *Instructions sommaires* (redatte,

¹²⁶ M. Griaule, (1932...) n. 1, pp. 113-122 e n. 2, pp. 229 -236 Nei rapporti, Griaule, dopo avere dato conto delle *osservazioni* (di ordine etnografico, linguistico, geografico) effettuate dalla spedizione e classificate sulla base degli oggetti di studio (circoncisione, escissione, istituzioni religiose, magia, società maschili, tecniche, disegni e pitture rupestri) e secondo le aree di inchiesta intensiva (Dogon, Fidi, *zar* della zona di Gondar), dedica una sezione del resoconto sui *risultati materiali* alla raccolta degli oggetti e alla documentazione. Il bilancio finale comprendeva:

- circa 3500 oggetti di vario tipo, ciascuno accompagnato da una “scheda descrittiva” in doppio esemplare, sulla base del modello, studiato in precedenza, ad uso del *Musée d’Ethnographie du Trocadéro*
- parecchie decine di crani e ossa umane e un migliaio di fotografie di diversi individui;
- raccolta di animali: 170 uccelli, 20 mammiferi, circa 5.000 farfalle o altri insetti, alcuni animali vivi, per il *Muséum d’Histoire naturelle*;
- raccolta di piante: circa 250 esemplari;
- notazione di 30 lingue e dialetti, in gran parte prima sconosciuti;
- collezione di pitture abissine, antiche e contemporanee;
- raccolta di 300 manoscritti e amuleti etiopici destinati alla *Bibliothèque Nationale*;
- realizzazione di circa 6.000 fotografie (sviluppate immediatamente sul posto);
- realizzazione di alcune migliaia di metri di pellicola cinematografica;
- realizzazione di 200 registrazioni fonografiche;
- esecuzione di alcune centinaia di disegni e pitture rupestri, ricalcati o riprodotti;
- rilievi archeologici, topografici, antropometrici, lessicografici.

¹²⁷ Negri (1984), p. XXX.

¹²⁸ “A causa del bisogno che da sempre ha spinto gli uomini a imprimere le tracce della loro attività sulla materia, quasi tutti i fenomeni della vita collettiva possono trovare espressione in determinati oggetti. Una collezione di oggetti acquisita sistematicamente è dunque una copiosa messe di referti [*pièce à conviction*]. La loro collezione crea archivi più eloquenti e sicuri degli archivi scritti, visto che si tratta di oggetti autentici e autonomi che non possono essere stati

come si diceva, da Leiris che ne condivise lo spirito più profondo): “gli oggetti “morti” - si legge nell’opuscolo - possono riacquistare “vita” mediante una “documentazione di appoggio” (descrizioni, schizzi, fotografie) e ancora, concordemente con le convinzioni più profonde del suo recentissimo passato surrealista mai rinnegato: “gli oggetti più comuni sono quelli che danno maggiori informazioni su una civiltà. Uno scatolame, per esempio, caratterizza le nostre società meglio del gioiello più sontuoso o del francobollo più raro” ed anche concordemente con le sue convinzioni legate alla più recente pratica analitica:

La prima cosa da dire della “ purezza dello stile” è che non esiste. Tutto è mescolanza, prodotto d’influenze disparate, risultato di fattori molteplici.

Le *Instruccions* offrivano inoltre una visione globale dell’uomo di cui il compilatore ed ex surrealista Leiris non cessava, per conto proprio, di lamentare la perdita: si postulava che ogni civiltà è un fenomeno totale e, in quanto tale, essa deve essere considerata nei *suoi collegamenti con la razza che la realizza, con l’insieme delle concezioni sociali o religiose di cui è soltanto la rappresentazione materiale e con la lingua che la viicola*¹²⁹.

Al rientro della missione venne organizzata un’esposizione dei materiali raccolti presso il Museo (1° giugno- 30 settembre 1933)¹³⁰ e per pubblicizzarla questa volta Rivière invitò al Trocadéro la nota ballerina della *Revue nègre* Joséphine Baker, un’operazione che si inquadrava nella politica elaborata da Rivet e da Rivière per rendere il Museo più vivo e ricco di attrattive coinvolgendo, di volta in volta, nelle numerose manifestazioni, artisti, collezionisti, personalità del mondo della scienza e mecenati. Venne istituita la *Société des amis du Musée d’ethnographie* sotto la presidenza del visconte di Noailles che finanziò la maggior parte delle spedizioni successive e servì da congiunzione tra gli etnologi professionisti e i salotti parigini¹³¹.

Come avevano proceduto i ricercatori francesi nel corso della lunga inchiesta che aveva attraversato, con diversi mezzi, molti stati, in gran parte colonie francesi?¹³²

Occorre partire, in qualche misura, dalle radici¹³³ considerando anche il fatto che nella cultura degli etnologi dell’ultima generazione, come Jean Jamin, si è dato ampio riconoscimento ai risultati che, nei tempi pionieristici in cui si svolse, la Missione riuscì a ottenere: significativo il titolo dell’esposizione organizzata del 1981 al *Musée de l’Homme: Voyages et Découvertes: des voyageurs naturalistes aux chercheurs scientifiques* - ove molto rilievo è stato dato alla Dakar-Gibuti (i testi illustrativi della sezione sono stati curati dallo stesso Jamin)¹³⁴.

La missione aveva segnato un’ importantissima svolta negli studi etnografici francesi: si può concordare con chi afferma che scrisse l’atto di nascita dell’etnografia sul campo. Vanno riconosciute agli organizzatori e ai realizzatori un’accuratissima preparazione culturale e logistica, una straordinaria mobilitazione promozionale, l’entità dell’impegno finanziario e politico. Il fatto poi che sia stata realizzata a partire da una legge dello Stato contribuì a dare un valore quasi esemplare alla sue caratteristiche innovative: impegno sul terreno, applicazione rigorosa di metodi e

fabbricati per i bisogni del caso [*pour les besoins de la cause*] e che pertanto caratterizzano i vari tipi di civiltà meglio di qualsiasi altra cosa” : AA.VV. (1931), p. 6 ss.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 8 e 5.

¹³⁰ Di cui lo stesso Griaule non mancò di dare segnalazione nella rivista “ La Terre et la vie”, III, n. 7, luglio 1933.

¹³¹ Dupuis (1999), p. 526.

¹³² I paesi attraversati furono: Senegal, Sudan francese [Mali], Costa d’Avorio, Alto Volta, Niger, Dahomey [Benin] (che facevano parte dell’Africa Occidentale Francese), Camerun (ex colonia tedesca affidata alla Francia dalla Società delle Nazioni), Ciad, Ubanghi Sciari [Repubblica Centro-africana], Medio Congo [Repubblica del Congo] (appartenenti all’Africa Equatoriale francese), Somalia francese, Congo belga [poi Zaire], Eritrea, colonia italiana, Sudan anglo-egiziano [Sudan], e infine l’Abissinia [Etiopia] allora l’unico stato indipendente dell’Africa. Quasi tutti questi paesi hanno ottenuto l’indipendenza intorno agli anni tra il ’56 e il 60, in seguito alla crisi di Suez (1956) e all’intervento contro il colonialismo europeo delle due superpotenze di allora: Usa e Urss.

¹³³ Cfr. Neri (1984), XXIV-XXXII.

¹³⁴ Il relativo catalogo pubblicato a Parigi dal *Jardin de Plantes* nel 1981 consiste in un centinaio di pagine non numerate.

classificazioni, procedure largamente e minuziosamente preparate in sede teorica, stretta collaborazione dei funzionari delle colonie; dotazione di attrezzature tecnicamente aggiornate, combinazione di indagine intensiva ed estensiva, ma con prevalenza di quest'ultima; *équipe* di ricercatori specializzati e divisione del lavoro; controllo reciproco continuo dei risultati, attraverso la pratica di riunioni quotidiane nel corso della Missione; verifica dei rilievi da parte di più osservatori: "*contre-expertise*"¹³⁵.

Questi metodi fecero compiere all'etnologia francese un'evoluzione sostanziale. La disciplina nel primo terzo del secolo era stata soprattutto appannaggio di ricercatori che avevano iniziato il loro percorso o come missionari (Leenhardt) o come funzionari coloniali (Delafose, Labouret), oppure era stata oggetto delle analisi di studiosi universitari, di formazione filosofica che, a tavolino, confrontavano e interpretavano seppure con una profonda dottrina non dogmatica ricerche di prima mano, condotte spesso da "dilettanti".

Rientrato dalla Missione, Griaule deciderà di ripartire con un gruppo di studiosi, che formeranno la sua scuola, e di fare l'altopiano dogon il proprio personale terreno di ricerca in Africa.

Quella terra "isolata da resto del mondo", così distante fisicamente e mentalmente da Parigi dove tutto aveva avuto inizio, sembrava possedere tutti i requisiti per essere scelta:

paesaggio duro ed estremo, arido, di rocce caotiche dai colori mutevoli, in cui i rosa e i rossi si alternano ai neri metallici e alle tinte minerali, con suoli di graniglie e di sabbia o di distese di grès, villaggi geometrici che hanno lo stesso colore della terra, incastonati tra le pietre dei ghiaioni, inerpicati sulle pareti delle falesie, un unico corso d'acqua che si srotola verde tra i canyon, una popolazione trasferitasi qui da luoghi che sono rintracciabili solo nel mito. Altari, bassorilievi, pareti di caverne misteriosamente affrescate, pilastri di legno scolpiti, porte di granai con indecifrabili segni, tronchi calcinato coperti di bianche colate. Donne con cerchi dorati al labbro, uomini dai berretti frigi, vestiti colore della terra o indaco, maschere che indossano gonne di fibre rosse e teste animali. Sembra quasi la scenografia per una *pièce nègre* in un teatro parigino d'avanguardia¹³⁶.

Una scenografia – aggiungo – che piacque moltissimo anche a Leiris che nel paese dogon – lo si vedrà – provò le prime forti emozioni "africane": senza dubbio le coloratissime maschere gli riportarono alla memoria lo spettacolo che, più di ogni altro, aveva segnato la sua sensibilità di bambino: *Impression d'Afrique* di Raymond Roussel.

I.2.4. M. Griaule difensore dell'Etiopia (1935-1938). Tra antropologia e politica: i culti *zar* superano le barriere religiose.

Due anni dopo il ritorno dalla Dakar- Gibuti, Marcel Griaule fresco del successo ottenuto dal racconto di viaggio *Les Flambeurs d'hommes* (la sua fama etnologo veniva allora legata quasi esclusivamente agli studi sull'Etiopia, paese verso il quale dichiarò di nutrire "*un amore profondo indefettibile*"), si sentì e fu profondamente e concretamente coinvolto dagli avvenimenti politico-militari che videro contrapposti l'Italia fascista e l'Etiopia dopo l'incidente-pretesto di Ual-Ual del dicembre del 1934. Le vicende sono note e abbondantemente studiate¹³⁷.

Da quell'incidente scaturì la decisione di Mussolini di invadere l'Etiopia a partire dall'Eritrea e dalla Somalia italiana. L'ordine d'invasione venne dato dal duce al generale De Bono il 3 ottobre 1935.

Invano l'imperatore Hayle Sellasie si spese in un'azione diplomatica presso la Società delle Nazioni nel corso del 1935. Francia e Gran Bretagna reagirono debolmente: erano disposte a "rassegnarsi" all'invasione italiana sicché l'azione diplomatica messa in piedi dall'Etiopia non ebbe

¹³⁵ Griaule (1933b).

¹³⁶ Fiore (2002), p. 19.

¹³⁷ Cito per tutti Calchi Novati (2007), pp. 239-244, con ampia bibliografia. in E.AE.

sostanzialmente successo e si ridusse a uno squallido dibattito tra italiani (che accusavano il paese di barbarie e dunque giustificavano i loro intenti colonizzatori) ed etiopi, costretti a ribattere accuse pretestuose, affidando alla penna di un etnologo - che sapevano molto legato al paese e informato su di esso - ma che, tuttavia, in quanto singolo, oltre all'esperienza maturata sul terreno, non avrebbe potuto disporre di mezzi reali di convincimento in sede internazionale dato, tra l'altro, che il paese a cui apparteneva era nel pieno della propria azione di politica coloniale in Africa¹³⁸.

A sostenere l'imperatore e il suo paese in quei mesi difficili fu dunque chiamato Marcel Griaule, che, dalla sua residenza di Collonges-sous-Salève, presso la frontiera svizzera, nell'estate del 1935, fece più volte la spola con Ginevra per seguire l'evoluzione del dibattito internazionale che aveva avuto origine all'inizio dell'anno. Egli scrisse numerosi articoli sulla situazione dell'Etiopia destinati a dar conto all'opinione pubblica francese della realtà politico-culturale del paese in cui aveva vissuto vari mesi e dal quale era stato "conquistato", come aveva sottolineato l'anno prima nell'introduzione al fortunato e già tradotto in più lingue *Les Flambeurs d'hommes*.

Fra gli altri spicca un articolo relativo al piano d'attacco italiano dell'Etiopia scritto per il "Journal de Genève" del 5 agosto 1935 che lo rivelò assolutamente preveggente rispetto all'andamento successivo dei fatti militari. Nello stesso tempo egli ebbe numerosi contatti con i membri della delegazione etiopica a Ginevra in particolare con il suo capo Takla Hawariatt, che aveva già incontrato nel 1933.

Il 4 settembre 1935 la delegazione italiana depositò presso la Società delle Nazioni una veemente requisitoria contro l'Etiopia¹³⁹ che, servendosi di moltissime testimonianze, descrizioni delle condizioni del paese e analisi relative a vari aspetti politico-sociali, tendeva a dimostrare l'incapacità dell'Etiopia di essere uno stato in possesso dei requisiti richiesti agli stati membri della stessa Società delle Nazioni, vale a dire: non possedeva un governo stabile, non disponeva di effettive organizzazioni politico-amministrative e le sue frontiere non erano chiaramente definite.

Tutto ciò al fine di sostenere che il paese non aveva adempiuto, in diritto e nei fatti, ai suoi impegni in quanto membro della Società delle Nazioni e di conseguenza che l'Italia aveva titolo a non riconoscerli pari diritti rispetto agli altri stati membri e che pertanto il governo fascista poteva legittimamente risolvere, come meglio credeva, la questione di Ual Ual e quindi difendere come riteneva più opportuno la sicurezza di suoi possessi in quella parte del Corno d'Africa.

Il deposito della memoria italiana coincise con l'ufficializzazione della posizione di Griaule rispetto alla delegazione etiopica. Egli fu invitato, in qualità di collaboratore ed esperto, a redigere in tutta fretta (tre giorni di lavoro ininterrotto) la risposta dell'Etiopia all'Italia, richiesta motivata anche dal fatto che il suo *Les Flambeurs d'hommes* erano citati a più riprese nella memoria italiana. La risposta dell'Etiopia fu depositata il 14 settembre¹⁴⁰.

Da parte etiopica c'era tutto l'interesse a dare una risposta immediata alla memoria italiana, mentre, da parte italiana, si voleva prendere tempo e attendere la fine della stagione delle piogge, periodo più favorevole per cominciare l'azione militare che, in effetti, ebbe luogo a partire dal 3 ottobre dello stesso anno.

L'analisi compiuta da Griaule tendeva a smontare l'assunto italiano secondo cui, sostanzialmente, l'Etiopia era un paese "barbaro" che aveva bisogno di ricevere, di buon grado o con la forza, l'apporto civilizzatore dell'Italia.

Il suo commento si focalizzò su quattro temi: osservazioni di carattere generale e messe a punto sull'organizzazione dei poteri pubblici, sull'unità del paese e sulla presunta "barbarie abissina".

Nel osservazioni generali egli smonta le testimonianze prodotte dagli italiani contro l'Etiopia asserendo che non sono verificabili e che si fondano su dati incontrollabili (come lo sono, ad esempio, quelli forniti da Lady Simon concernenti il numero degli schiavi) e, il più delle volte, li

¹³⁸ Chambard (1984).

¹³⁹ Dopo che il giorno precedente la Commissione arbitrale della stessa Società delle Nazioni si era pronunciata salomonicamente sui fatti di Ual Ual asserendo che la responsabilità non era attribuibile a nessuna delle due parti: *Ibid.*

¹⁴⁰ Si tratta dei *Commentaires de M. Griaule sur quelques questions traitées dans le mémoire du gouvernement italien concernant la situation en Ethiopie*, in Griaule (1936), pp.188-219.

dice tratti da racconti di viaggio contrabbandati come lavori scientifici quando i loro autori hanno soggiornato, al massimo, poche settimane nel paese e non ne hanno una conoscenza che possa giustificare le loro prese di posizione.

La seconda argomentazione smonta la ricostruzione fatta dagli italiani circa la conquista da parte degli abissini della provincia dello Scioà - che essi situano tra il 1887 e il 1893 - mentre, secondo Griaule - che non sbaglia - essa risale a tempi molto anteriori, addirittura intorno al 937, regnante la dinastia salomonide.

Questa manipolazione cronologica, che sposta una vicenda politico-militare avanti nel tempo di circa mille anni, risponde, secondo Griaule, alla volontà dell'Italia di presentare l'Etiopia nelle mani di un gruppo di conquistatori, che dominano su un territorio da poco e precariamente colonizzato, dunque pericoloso perché mal controllato da parte del governo centrale.

Quanto alla disorganizzazione del potere pubblico, non senza la consueta ironia, egli controbatte le tesi italiane sostenendo che se - come dichiarano gli italiani - l'Etiopia è un mosaico di province colonizzate, le si deve riconoscere la stessa tolleranza accordata alle potenze europee per quanto concerne l'amministrazione dei confini delle loro colonie "poco o nulla pacificati".

Il vero problema su cui egli ritornerà nell'opera militante che uscì l'anno successivo dal titolo *La peau de l'ours*, è che l'Italia non riconosce all'Etiopia il diritto di colonizzare (anche quando le conquiste rimontano a molti secoli prima) soltanto per il fatto che essa è per l'Italia *un paese da colonizzare*.

La memoria italiana si sofferma anche sul fatto che in Etiopia la legge non è applicata e che i criminali non sono perseguiti dalla giustizia. In realtà, ribatte Griaule, per non falsare il quadro politico-istituzionale di riferimento, occorre rifarsi al contesto storico del paese che, ovviamente, non può essere paragonato a quelli europei e che, all'epoca, per il diritto là vigente, il crimine è un affare privato e non pubblico, vale a dire che spetta alla vittima o alla famiglia alla quale essa appartiene metter in moto la procedura giudiziaria (il processo è dunque prevalentemente accusatorio e non inquisitorio).

Si percepisce, dal commento di Griaule, che la maggior parte dei punti segnalati nella memoria italiana, anche quando rispecchiano una situazione "reale" non sono accompagnati da commenti appropriati sul contesto nel quale essi vanno iscritti, spiegazioni senza le quali - è banale oggi sottolinearlo - allora lo era assai meno da parte delle potenze colonialiste o aspiranti tali - tutta la memoria risultava inquinata.

Infine, Griaule non può non esprimere la propria meraviglia rispetto all'accusa mossa dall'Italia all'Etiopia relativamente al potere pubblico: è noto al mondo - osserva - che da mezzo secolo la stessa Italia si è impegnata a sostenere tutti i movimenti di sovversione messi in atto dagli avversari dei regimi in carica in Etiopia.

Un altro punto sollevato dagli italiani è la mancanza di un'unità nazionale, fatto che avrebbe origine dalla diversità delle religioni praticate, dalle differenti lingue e dalle differenze politiche, sociali e razziali esistenti tra le varie province.

Per quanto concerne in particolare la religione - e questo dato va rimarcato al nostro fine - la memoria italiana sottolinea come la presenza di differenti confessioni (vi sono cristiani monofisiti, musulmani, pagani, ebrei) sia un forte fattore di divisione.

A questo appunto che, non v'è dubbio, fotografa una realtà vecchia di moltissimi secoli - ma nulla dice della effettiva convivenza, nel presente, tra le varie confessioni - Griaule risponde forte dell'esperienza recente svolta sul campo a Gondar a contatto con la setta di posseduti guidata da Malkam Ayyahou (dove, come vedremo, convivevano pacificamente cristiani e musulmani e dove i riferimenti alle due religioni erano costanti, ma allo stesso tempo "lontani" dall'ambito "intermedio" ove si situavano e si situano ancora quei culti) e fa osservare che le varie confessioni comunicano tra loro mediante un culto comune: lo *zar*.

L'affermazione è molto forte e direi che non si trova espressa con la stessa energia in altri scritti di Griaule né in studi anche quasi più recenti, ma, come avrò modo di sottolineare nel corso del lavoro, contiene una *profonda verità*, sostanziale, che forse Griaule aveva intuito, ma probabilmente non

ebbe modo – tempo - di argomentare, dati alla mano, essendo stato, peraltro, il terreno dei culti *zar* “riserva” di Leiris, mentre la sua indagine stava allora orientandosi decisamente verso il paese Dogon e comunque verso l’Africa occidentale.

Resta il fatto che questa affermazione sembra volere porre sotto una sorta di velo opaco le *religioni del Libro* per fare emergere più nitidamente il collante – la credenza nell’universo degli spiriti (*zar* e “compagni”) di cui in Etiopia egli aveva potuto fare esperienza¹⁴¹ - che aveva permesso ai monoteismi di dialogare pacificamente, da molti secoli, con modalità nel tempo modificatesi, senza tuttavia scomparire, anche quando apertamente condannate, continuando a convivere, più o meno apertamente, con i monoteismi, certo più forti e più strutturati, ma meno capaci, ancora, di dare le risposte che gli uomini cercavano di ricevere “a mezza strada tra il cielo e la terra”. E ancora, aggiungo, cercano.

Quanto alla “barbarie” degli Abissini – sulla quale gli italiani avevano avuto buon gioco citando il “supplizio della mussolina” descritto dallo stesso Griaule in *Les Flambeurs d’hommes* (pagine ad effetto, lo si diceva, che ora gli si rivoltano contro e che narrano un fatto neppure accertato *de visu* dall’autore), Griaule, ovviamente, lo condanna dal punto di vista della mentalità occidentale (da notare che in Europa molti paesi si praticava ancora largamente la pena di morte¹⁴² e non va dimenticato che gli italiani si apprestavano a combattere gli Etiopi con i gas...), ma, ancora una volta, da studioso, da antropologo, situa l’episodio correttamente nel suo contesto, nell’ambito di un’ antica cultura che – asserisce - vuole comprendere e non giudicare.

Quanto alla schiavitù, altro tema forte della memoria italiana contro l’Etiopia, egli ribatte che è impossibile per un popolo dalle rudi tradizioni millenarie passare - nel corso del breve lasso di tempo intercorso tra l’ingresso nella Società delle Nazioni (1923) e il presente (1934) - essersi trasformata in una nazione moderna rispettosa dei diritti civili che sono stati conquistati nei secoli dalle società occidentali più evolute: tutt’al più ci si può attendere che il paese sia sulla via di attuare delle riforme e che per questo gli debba essere consentito di poterlo fare nel pieno possesso della propria sovranità. La schiavitù, sottolinea, è un’istituzione millenaria ancora giustificata dal diritto del paese ed è legata all’organizzazione sociale ed economica delle famiglie. Descrive poi con dovizia di particolari le condizioni degli schiavi in Etiopia quali egli ha potuto vedere, senza infingimenti, e anche gli sforzi che si stanno compiendo per l’abolizione della schiavitù, ricordando inoltre di avere avuto prove concrete di un miglioramento della situazione degli schiavi tra la prima e la seconda missione da lui compiute in Etiopia: tra il 1928 e il 1932¹⁴³.

Quanto alle mutilazioni femminili, altro tema molto scottante che non poteva non fare breccia sull’opinione pubblica, Griaule le indica, senza dubbio troppo ottimisticamente, come in via di sparizione e comunque tende a volerle situare, al pari degli altri costumi di quei popoli, in un contesto di cultura collettiva comune a molti altri paesi limitrofi che riconosce debba essere sradicato nel tempo e non violentemente, né tanto meno attraverso un’azione militare di conquista.

In conclusione le argomentazioni di Griaule appaiono quelle di uno studioso attento che conosce il paese, dettate soprattutto dalla consapevolezza profonda della relatività dei giudizi che si possono esprimere dall’esterno su un popolo, e questo in virtù di un’esperienza partecipata e soprattutto tenendo conto che i rilievi italiani muovono da velleità di conquista velata, ma neppure tanto, e abilmente mascherata da intenti “umanitari” o civilizzatori.

Per affrontare obiettivamente il problema, Griaule si augura che venga inviata in Etiopia una missione di esperti al fine di condurre un’indagine imparziale.

Cercando di esprimere un giudizio su quell’intervento – che ci consente di valutare complessivamente il percorso, anche politico, dello stesso Griaule (che nel tempo divergerà sempre

¹⁴¹ Cfr. qui il Cap. IV relativo al mio diario di viaggio

¹⁴² Ricordo che se in Italia la pena di morte fu abolita nel 1889, nel Regno Unito ciò avvenne a partire dal 1973 e in Francia soltanto nel 1981.

¹⁴³ Si esprime anche sulle numerose festività del calendario etiope contestate da parte italiana perché non funzionali al progresso economico del paese, rimarcando sia il vantaggio che ne deriva per le condizioni dei lavoratori, meno gravati dal lavoro grazie a ricorrenti momenti cerimoniali, sia l’importanza della religiosità per quel popolo.

più da quello di Leiris) che toccava molti nervi scoperti anche francesi - credo che non si debba pensare – ma non lo si è mai detto apertamente - che egli abbia agito “allo scoperto”, senza l’avvallo di esponenti del governo francese che, tuttavia, si mostrò in quel frangente poco, per non dire per nulla, reattivo rispetto alla mire italiane, per i motivi politici ben noti.

Il progetto dell’invio di quella missione di esperti fu dibattuto più volte in seno alla Commissione, ma là l’opposizione sistematica della delegazione italiana e, soprattutto, il precipitare degli eventi militari (l’attacco dell’Italia, 3 ottobre, e la quasi immediata caduta di Macallé, l’ 8 novembre) resero superflua quella proposta che proveniva dal “mondo della cultura” ben poco ascoltato nei consessi politici.

I risultati quasi nulli dell’intervento della Società delle Nazioni nella questione italo-etiopica furono gravidi di conseguenze per la credibilità delle democrazie occidentali nel ricorso all’arbitrato della stessa Società. La guerra scoppiò, come si diceva, nell’ottobre; Griaule scrisse numerosi articoli durante il conflitto e si trovò, nel giugno 1936, al seguito dell’imperatore d’Etiopia quando partì in nave per l’esilio londinese.

Durante quei giorni scrisse, con Haile Sellasie un *pamphlet*: *La vérité sur la guerre italo-éthiopienne. Une victoire de la “civilisation”* apparso nel luglio del 1936¹⁴⁴ che venne pubblicato a firma del sovrano. La prima parte tratta della politica italiana in Etiopia e degli aiuti forniti dalla stessa Italia ai movimenti sovversivi che avevano la finalità di indebolire il potere centrale, la seconda, la più importante dell’opuscolo, contiene una descrizione molto forte del conflitto: l’intento è quello di sensibilizzare l’opinione pubblica sulle atrocità di una guerra combattuta con l’uso di gas che colpivano spesso i civili e con forze altamente disequilibrate.

Un’ulteriore collaborazione di Griaule alla causa dell’Etiopia riguarda la redazione del discorso pronunciato dall’imperatore d’Etiopia alla Società delle Nazioni il 30 giugno 1936 che venne pubblicato alla fine pamphlet sopra ricordato. Quell’intervento fu molto importante in quanto travalicò la questione etiopica per porre reali questioni relativamente alle responsabilità delle potenze europee e all’utilità delle Società delle Nazioni nel regolare i rapporti internazionali, questioni che trovarono risposta nello scoppio della seconda guerra mondiale.

Non pago di questi aiuti forniti “allo scoperto”, Griaule tessava legami con il governo spagnolo, sempre nel 1936, in particolare con il ministro Negrin che si diceva pronto a fornirgli appoggi nella sua battaglia in favore dell’Etiopia. Ma, ci si deve a questo punto domandare se agisse personalmente, come fa credere la sua recente biografia¹⁴⁵ o se invece avesse alla spalle appoggi politici di rilievo, come si diceva assai più probabile.

A tale proposito va detto che vi era da anni, da parte di alcuni ambienti politici francesi, soprattutto conservatori, dei quali l’esponente di maggiore spicco era Georges Mandel¹⁴⁶, la forte

¹⁴⁴ Come supplemento di “Vu”.

¹⁴⁵ Fiemeyer (2004), pp.45-54.

¹⁴⁶ Geroges Mandel (1885-1944), ebreo di origine alsaziana (il suo vero cognome era Rotschild, ma nessuna parentela lo legava alla grande famiglia di banchieri) divenne molto giovane giornalista a “*L’Aurore*”, il giornale di Clemenceau uomo politico con cui ebbe relazioni molto strette. Quando Clemenceau nel 1906 e nel 1917 divenne presidente del consiglio, fu l’uomo ombra dei suoi governi. Nel 1919 fu eletto deputato della Gironda e, in tale veste, svolse una ferma azione politica anti-nazista. Come ha scritto di recente Nicolas Sarkozy (1994) in una biografia dedicata a Mandel - peraltro molto discussa in Francia perché l’autore è stato accusato da A. Garrigou (2011) di avere plagiato un lavoro “oscuro” pubblicato venticinque anni prima da Bertrand Favreau (1965) – la questione tedesca è stata sempre al centro degli interessi di quel singolare uomo politico che lo stesso Sarkozy definisce *Le moine de la politique*. Negli anni immediatamente precedenti lo scoppio della seconda guerra mondiale, Mandel fu la Cassandra minoritaria della destra francese uno dei rari francesi che conosceva il testo di *Mein Kampf*. Nel 1940 fu ministro dell’interno del governo Reynaud e fu favorevole all’ingresso di Pétain come vice presidente del Consiglio credendo che sarebbe stato possibile alla Francia battersi fino alla fine, in ciò sbagliando clamorosamente. Dal 1938 al 1940 era stato ministro delle colonie. Fu nettamente contrario all’armistizio e al potere autoritario in via di costituzione e, per questo, fu arrestato con false accuse nel giugno del 1940 su ordine di Pétain. Rimesso in libertà si batté per proseguire la lotta contro il nazismo in Africa settentrionale. Di nuovo arrestato in Marocco, dove si apprestava a organizzare una resistenza contro l’occupazione della Francia, fu imprigionato di nuovo, poi cadde nelle mani dei nazisti e fu ucciso nel 1944 per

preoccupazione rispetto al pericolo tedesco (condivisa, peraltro, da Churchill) sicché, in un discorso vibrante pronunciato alla camera nel novembre 1933, lo stesso Mandel aveva denunciato apertamente il riarmo tedesco; il testo fu successivamente pubblicato nell'opuscolo *L'Allemagne réarme. Que faire?*

Nel 1934 alla vigilia dell'intervento di Griaule a favore della causa dell'Etiopia, Mandel era ministro delle Poste, dicastero che resse con pugno di ferro; nel 1935, quando Hitler aveva ristabilito il servizio militare obbligatorio, egli ne ottenne la condanna presso la Società delle Nazioni. E quando, nel giugno 1935, Laval successe a Flandin alla guida del paese, Mandel gli si oppose proprio sulla base dell'indifferenza mostrata sul dossier italiano inviato alla Società delle Nazioni che apriva a Mussolini la possibilità di impadronirsi di due terzi del paese.

Dopo la caduta del fronte popolare, nel 1938, lo stesso Mandel divenne ministro delle Colonie del governo Daladier e si pronunciò per un'alleanza con l'Unione Sovietica contro la Germania nazista. Nello stesso anno si oppose all' "accordo di Monaco" con il sostegno di Paul Reynaud e di qualche altro esponente del governo, accordo che, tuttavia, fu ratificato alla camera con 535 voti a favore e soli 75 contrari. Di fronte a quella sconfitta politica, in un primo tempo Mandel pensò di dimettersi dal governo, poi stimò più coraggioso restare.

In quel clima di inutili tentativi di arginare il pericolo nazista, si situa l'accordo segreto intercorso tra Mandel e Griaule che fu svelato, con molta prudenza, molti anni dopo (1966) da Hubert Deschamps, governatore della Somalia francese dal 1938 al 1941 che ne parlò come del "*plan Griaule*": Mandel affidò segretamente a Griaule l'incarico di organizzare in Etiopia un movimento di resistenza all'occupazione italiana. Il piano che Griaule aveva abbracciato, non ebbe seguito in quanto la politica francese intendeva allora percorrere altre strade: assecondare la politica italiana in Etiopia al fine di contribuire a svincolare l'Italia dall'alleanza con la Germania.

Dunque, in quegli anni, Griaule fu parte attiva a vari livelli sulla scena politica francese conservatrice, antinazista e antifascista, usando le armi della cultura antropologica.

La sua delusione rispetto all'impegno profuso a favore della causa dell'Etiopia - che si fondeva con gli interessi politici di alcune frange del governo francese di cui, evidentemente, condivideva le prospettive - viene espresso nella pagine conclusiva de *La Peau de l'ours*:

Ci si augura, a fior di labbra, il trionfo del migliore; nel fondo del cuore si vuole ardentemente il trionfo del favorito, e in questa competizione il favorito è l'Italia che fa parte di quei vecchi popoli occidentali che credono non soltanto alla loro civiltà, ma alla necessità di imporla fuori delle loro frontiere. Anche l'Italia crede che il Diritto, di cui si vanta di essere stata l'inventore, non è applicabile che fa parte di un certo gruppo umano: il suo.

Parole forti, difficili da giudicare tenendo conto della caratura "coloniale" della Missione Dakar-Gibuti a cui Griaule aveva aderito incondizionatamente solo pochi anni prima e delle azioni che oggi definiamo *discutibili* pur contestualizzandole nel periodo, compiute dagli etnologi francesi nelle colonie e anche in Etiopia, paese allora indipendente e già al tempo censurate da Leiris.

Resta il fatto, dato che il clima politico mutò e Mandel stesso ne pagò le conseguenze, che l'opera militante di Griaule, *La Peau de l'ours* figurò nella "*liste Otto*" ¹⁴⁷ tra quelle ritirate dalla vendita dagli editori o vietate dalla autorità tedesche.

Durante l'occupazione, in seguito a una delazione, Griaule fu sospeso dall'incarico di docente alla Sorbona per due mesi. Fu scagionato il 1° dicembre del 1944¹⁴⁸ e riprese con passione

rappresaglia in seguito all'uccisione da parte della Resistenza francese del ministro della Propaganda, il collaborazionista Philippe Henriot.

¹⁴⁷ Dal nome dell'ambasciatore di Germania a Parigi Otto Abetz. Vi furono in realtà tre liste "Otto": nel 1940, nel 1942 e nel 1943 relative al divieto di commercializzare libri antitedeschi, marxisti, di autori ebrei o dedicati ad ebrei, ovvero traduzioni di autori inglesi e polacchi: (*Liste Otto*, 1940).

¹⁴⁸ Va ricordato che Griaule era stato richiamato alle armi dal settembre 1939 al giugno 1940 e che dal dicembre di quell'anno fu incaricato dall'Istituto di Etnologia dell'Università di Parigi dei corsi di etnologia e ne divenne il segretario generale nel 1941. Ottenne quindi un incarico alla Scuola nazionale di Lingue vive orientali e un anno dopo

insegnamento e ricerca e vita militare cercando di difendersi dalle “maldicenze” che giravano intorno alla sua persona¹⁴⁹.

I.2.5. Griaule etnologo del mondo dogon, prima fase: il “*metteur en scène*” e “l’*inquisiteur*”. Il funerale del cacciatore dogon del 20 ottobre 1931.

Le missioni di Marcel Griaule e della sua scuola nel Sudan francese (odierno Mali), in Camerun e in altre parti dell’Africa occidentale - che dopo la Dahar- Gibuti continuarono con scadenza quasi annuale fino al 1956, anno della morte di Griaule con la sola eccezione degli anni 1939-1945 - misero di fatto in ombra i primi importanti lavori che l’etnologo aveva dedicato all’Etiopia.

Egli è ricordato soprattutto per la ricostruzione della mitologia e della cosmogonia del popolo dogon a cui dedicò, con estrema energia e senza risparmiarsi, tutta la vita, addestrando sul campo una generazione di studiosi e divenendo in certo modo, come recita il titolo della biografia, *citoyen dogon*.

Del funerale di un cacciatore/ coltivatore dogon - di cui furono protagoniste, con altri attori, le Maschere¹⁵⁰ - i componenti della Missione ebbero notizia il 20 ottobre quindi circa un mese dopo il loro arrivo a Sanga, avvenuto il 29 settembre 1931¹⁵¹.

L’*équipe* si era sistemata sulla falesia, a 40 km da Bandiagara, nell’ansa del Niger, quando il paese dogon era interamente pacificato da almeno un decennio. Gli uomini delle montagne, gli *habé* (“infedeli”, “pagani”, così i vicini Peul chiamavano i Dogon) si erano piegati da tempo alle regole imposte dall’amministrazione coloniale francese e questo facilitò i primi contatti con gli etnologi¹⁵².

A proposito del funerale del cacciatore Griaule ricorda:

fu designato alla funzione di vice-direttore del *Musée de l’Homme*, quindi direttore del Laboratorio di etnologia dell’EPHS e, dall’ottobre 1942, come s’è detto, divenne titolare della prima cattedra di etnologia dell’Università di Parigi. Dunque fu chiamato a insegnare alla Sorbona durante l’occupazione tedesca e il governo di Vichy e il fatto suscitò molte perplessità fra gli intellettuali francesi legati alla sinistra. Dal settembre 1944 fino al 1946 fu richiamato in servizio come capitano d’aviazione: cfr. Champion (1956), Saccone (1984), Fiemeyer (2004).

¹⁴⁹ Fiemeyer (2004).

¹⁵⁰ I componenti la Missione le avevano già viste danzare il 30 settembre 1931 in occasione del funerale di una donna e il 2 ottobre durante il funerale di un uomo e avevano cominciato a lavorare intorno ad esse, tramite gli informatori, non appena arrivati a Sanga: *AFI*, pp-101-117, diario di Leiris relativo ai giorni 29 settembre- 20 ottobre.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 101.

¹⁵² *Anonyme* (1910) e (1911), pp. 343-344 e pp. 57-59. Sui Dogon esistevano allora soltanto il lavoro del luogotenente francese Louis Desplanges (1907) e quello dell’amministratore coloniale Robert Arnaud (1920), incaricato di studiare i Dogon della zona di Tabi ribelli alla “pacificazione”. La vera scoperta della cultura dogon avvenne, in effetti, con la Dakar-Gibuti.

Griaule (1938), nell’ *avant-propos*, p. VIII, ringrazia per la collaborazione Douso Wologuyem delegato presso la Missione con funzione di interprete: *la cui devozione e il cui tatto hanno contribuito in larga parte al successo dell’inchiesta*. Anche Leiris lo ricorda nell’introduzione a *LS* dalla quale apprendiamo che, preliminarmente alle inchieste, l’interprete spiegava agli informatori ciò che gli etnologi cercavano e quali erano le loro intenzioni. Il contesto di dominazione coloniale nel quale si svolsero le ricerche assicurò condizioni di lavoro vantaggiose: i francesi poterono agire in sicurezza, anche se, necessariamente, il loro rapporto con le popolazioni fu mediato dagli informatori. Uno dei temi sui quali si sono appuntate le maggiori critiche rivolte al “metodo Griaule”, riguarda proprio la questione degli informatori “privilegiati” e la fortissima influenza culturale esercitata da lui stesso e dalla sua scuola sul popolo dogon : cfr. fra gli ultimi, Jamin (1984), van Beek (1991), Doquet (1999), Van Beek-Jansen 2000, Piault (2000), Ciarcia (2001 a, b), Jolly (2001) e anche Amselle (1990 e 2000). Un’ influenza così marcata, nel corso di due decenni, da essere stata introiettata, in varia misura, dalla popolazione di quella parte dell’odierno Mali tanto che si può dire che essa faccia ormai parte del “paesaggio” della falesia di Bandiagara. Così Barbara Fiore (2002): “Lavorando oggi sull’altopiano dogon, si prova l’impressione singolare, quasi fantasmatica, come di tracce tutte ripercorribili, quasi ci trovassimo a passeggiare su uno scavo archeologico, sulle rovine del mito: continuamente ci si imbatte in frammenti, i quali riconducono a un insieme che non è dato vedere nella sua interezza ma la cui persistenza, nascosta e silenziosa, è l’unica spiegazione possibile a ogni frammento”(p.25).

Il 20 ottobre 1931 verso le otto di sera degli informatori vennero ad annunciare al campo la morte di un uomo, Monsé, cacciatore e coltivatore, che abitava il quartiere di Amtaba, a Ogot Alta. La notizia fu accolta con soddisfazione: ciò significava per noi che il lungo commino del rituale funerario era da allora già aperto. Ma un'impazienza difficile da reprimere doveva ben presto fare posto al primo sentimento: il sipario che si alzava insperatamente non lasciava vedere altro che un muro dietro il quale stavano nascosti gli atti sconosciuti di un' opera funebre.¹⁵³

Tutti i componenti della Missione vi parteciparono "schierati" - o almeno così Griaule fa credere - secondo un ordine preciso, studiato da lui stesso a tavolino (che, come abbiamo notato, aveva già potuto osservare, nel corso delle settimane precedenti, l'andamento di alcune cerimonie funebri) e ne trassero un'ampia documentazione anche fotografica¹⁵⁴.

Questo materiale che confluì al ritorno dalla Dakar-Gibuti in due articoli a firma di Griaule pubblicati sul n. 2 della rivista "Minotaure"¹⁵⁵, è funzionale a mettere in risalto sia il metodo di indagine della spedizione (che Griaule - reduce dalla missione in Etiopia in compagnia del solo Larget - andava sperimentando per la prima volta potendo contare su un'*équipe* abbastanza nutrita di specialisti in grado di mettere in pratica le regole dettate da Mauss), sia l'impatto che quella prima cerimonia *documentata intensivamente* e la lingua segreta usata nel rituale funebre ebbero sui due principali protagonisti della missione: Griaule e Leiris, appunto, di cui qui tratterò per lo più separatamente¹⁵⁶.

Vi è da considerare, nell'economia di quell' etnografia d'*équipe*, l'impatto che la presenza - non certo discreta, anzi saldamente incardinata nei punti chiave della *scena* del rituale funebre - dei ricercatori francesi, dovette avere sull'andamento di questo come di altri momenti dell'inchiesta, nonché quello che Clifford indica come "*l'enorme vuoto*" rispetto al "*lato indigeno*" della storia, concordando in questo con Lewis¹⁵⁷ che si domandava in che modo il processo della ricerca compiuta in Mali dalla/dalle missioni di Griaule e della sua scuola, venisse compreso e influenzato dagli informatori, dalle autorità tribali, e anche come fosse stato recepito da coloro che non cooperavano, temi peraltro ampiamente percorsi dalla critica al "metodo Griaule"¹⁵⁸.

Ciò premesso, già il primo incontro fu determinante nella "fascinazione" che quel popolo esercitò su Griaule e poi sui suoi primi collaboratori nel corso degli anni successivi alla prima missione e sulle relative motivazioni per le ricerche a venire, nonché sul processo di "museificazione" delle Maschere al museo del Trocadéro, quando trovarono una collocazione in linea con l'impostazione metodologica di Rivet e di Rivière che ha determinato ripercussioni nel mondo dogon contemporaneo, messe in luce nei tempi recenti a partire dall'analisi del processo di "fissazione museale" delle fonti materiali della loro cultura. Una fissità che è ritornata, per dire così, al paese d'origine di quei manufatti andando a influenzare le danze delle Maschere successive al processo della "prima" museificazione¹⁵⁹.

Nella seconda parte della riflessione sull'etnografia di Griaule toccherò altri due momenti: le spedizioni condotte in territorio sudanese prima della seconda guerra mondiale, quindi la svolta determinata dalle rivelazioni di Ogotemmêli nel 1946 che diede origine alla seconda fase dell'etnologia griauliana che si apre con il famoso, quanto discusso, *Dieu d'eau*¹⁶⁰ e che continuò e si approfondì con i lavori successivi per approdare alla rivelazione della "*parole claire*" con *Le Renard Pâle* frutto della collaborazione con Germaine Dieterlen, pubblicato postumo nel 1965¹⁶¹.

¹⁵³ Griaule (1933 b), p. 31. Come s'è detto quella non fu la prima cerimonia funebre a cui i membri della Missione assistettero, ma fu la prima a essere preparata secondo il metodo dell' "osservazione collettiva".

¹⁵⁴ Cfr. qui Appendice II.

¹⁵⁵ Griaule (1933 a, b)

¹⁵⁶ Di Leiris e del suo incontro con le Maschere, con la lingua segreta e con la possessione, cfr. qui p.

¹⁵⁷ Lewis (1973).

¹⁵⁸ Clifford (2010) p.78

¹⁵⁹ Doquet (1999b).

¹⁶⁰ Griaule (1948).

¹⁶¹ Griaule- Dieterlen (1965).

Si tratta della seconda e della terza fase dell'indagine di Griaule in cui le Maschere non conservano lo spazio che occupano nei primi lavori: esse risultano in buona misura messe da parte per lasciare posto alla grande ricostruzione della cosmologia dei Dogon, frutto dell' iniziazione di Griaule ai segreti più nascosti di quel popolo e dei suoi ulteriori approfondimenti sulla "parola chiara".

Ritornando ai primi esiti della Missione Dakar-Gibuti pubblicati sul n. 2 di "Minotaure", Griaule affida all' *Introduction Méthodologique* una nota ottimistica che vuole sottolineare nel periodo immediatamente successivo al ritorno, il successo della Missione e i vantaggi del lavoro coordinato:

La formula migliore da seguire nell'esercizio delle scienze etnografiche è quella della divisione del lavoro, della stretta collaborazione all'interno di un' équipe disciplinata, numerosa e nella quale ciascun membro tenendo nella massima considerazione la propria responsabilità sa che da solo non è altro che un ingranaggio immobile.(p.12)

Divisione del lavoro, dunque, che lo stesso Griaule sintetizza con efficacia a p. 9 dello stesso articolo attraverso la schematizzazione di due modalità di indagine .

Se si tratta di lavorare su una questione determinata, l'équipe permette a più investigatori di mettersi da punti di vista differenti.

Così presso i Dogon di Sanga, la confraternita della Maschere è stata studiata da tre ricercatori le cui competenze erano suddivise in questo modo:

- a) struttura, funzionamento, manifestazioni grafiche della confraternita;
- b) manifestazioni orali (lingua segreta);
- c) manifestazioni musicali e coreografiche.

Se, al contrario, più indagatori affrontano questioni diverse, ciascuno può estendere la rete delle proprie informazioni fino all'interferenza con le reti vicine. In questo modo, ad esempio, lo studio sul totemismo dogon comprende un'informazione centrale, coperta da più punti di vista secondo questo schema:

<i>Cucina</i>	T	<i>Topografia</i>
(interdetti alimentari)	O	(ripartizione dei santuari)
Caccia	T	<i>Morfologia</i>
(divieti di cacciare)	E	(ripartizione delle famiglie)
Medicina Magica	M	
(trattamenti con oggetti)	I	
ancestrali	S	Religione
	M	(riti di purificazione)
	O	

Dopo avere svolto considerazioni circa la scelta degli informatori (argomenti pro e contro), tema cruciale nella critica successiva al suo metodo¹⁶², “Griaule”, descrivendo le modalità dell’ *observation plurielle* porta, come esempio di questa impostazione, il funerale del cacciatore del 20 ottobre, fornendo anche un disegno della dislocazione degli uomini collocati in punti strategici rispetto alla casa del morto e ad altri edifici interessati alla cerimonia¹⁶³.

Come si desume dallo schizzo, potendo contare, a quella data, probabilmente su cinque/sei collaboratori oltre a sé (Leiris, Larget, Lutten, Mouffle?¹⁶⁴ Mouchet, Schaeffner), Griaule li collocò, almeno così dichiara, in modo che potessero osservare la cerimonia da più punti di vista.

Il secondo momento del loro lavoro consisteva nel confrontare, collegialmente, i risultati delle osservazioni singole per giungere a una visione complessiva della “scena” che avrebbe guadagnato in obiettività.

Il primo osservatore, dall’alto della falesia, doveva fotografare e descrivere i movimenti d’insieme della cerimonia. Il secondo era collocato presso la casa delle donne mestruate, il terzo mescolato al gruppo dei portatori di torce. Il quarto doveva osservare i musicisti. Il quinto era piazzato sulle terrazze per spiare i retroscena della cerimonia e si sarebbe collegato al sesto per ricevere informazioni nella casa del morto. Il settimo avrebbe dovuto osservare i comportamenti delle donne e dei bambini durante lo svolgimento delle danze delle maschere.

Non c’ è dubbio che uno schieramento del genere - anche se verosimilmente decurtato di una o più unità di osservazione - se era “permesso” a componenti di una missione etnografica abbastanza numerosa e dotata di mezzi tecnici significativi, sostenuta dal Ministero delle colonie e da tutto il governo, non poté non influire sullo svolgimento del funerale.

In altri casi Griaule, senza reticenze “montò” appositamente la scena di un rito al fine di documentarla attraverso fotografie, registrazioni filmate e sonore nella sua “pulizia” senza che vi fossero “interferenze, né più né meno che un regista¹⁶⁵.

Lo stesso fece Jean Rouch nei suoi filmati di epoca successiva, operando, su suggerimento di Griaule, tagli alle inquadrature che oggi definiremmo discutibili¹⁶⁶.

Se il “peso” di quelle “interferenze” è indubbio, anche altri problemi di metodo, non meno significativi, si evidenziano nel momento in cui si considera il procedimento successivo all’osservazione collettiva.

Mettendo a confronto i vari punti di vista che possono divergere, i ricercatori devono prima giungere a un rapporto “comune”, procedendo al controllo sistematico e incrociato delle informazioni che ciascuno porta, a partire dal proprio punto di osservazione, quindi passare a interrogare gli attori del rituale sul significato delle loro azioni, mettendo infine a confronto le risposte.

Quest’ ultima fase ha come esito quello che Jamin ha chiaramente indicato come *il problema della confessione* insistendo, a ragione - in questo sostenuto da molti critici, tra cui Clifford e la Doquet - sulle metafore di tipo giudiziario ricorrenti nel linguaggio e nel modo di procedere di Griaule, la cui prassi di indagine (e qui egli va, almeno in parte, disgiunto dalla sua scuola) gli derivava da caratteristiche caratteriali e, soprattutto, da una precisa impostazione culturale e ideologica¹⁶⁷.

¹⁶²Cfr. qui Capitolo I,2, 10

¹⁶³Griaule (1933 a), qui Appendice 1 immagine.

¹⁶⁴ È noto che Mouffle lasciò la Missione proprio il 20 ottobre

¹⁶⁵ Cfr. Doquet (1999a).

¹⁶⁶ Sui film-documentari di Rouch cfr. qui.

¹⁶⁷ Non va trascurata, in questo senso, l’esperienza compiuta in aviazione in cui aveva esordito come osservatore e navigatore aereo che lo portò sempre a prediligere visioni complessive “dall’alto di un fenomeno”; anche se ebbe di rado a disposizione un aereo sul campo, ne adottò il punto di vista panottico come consuetudine e come tattica. Questa preoccupazione visiva affiora con chiarezza in *Le Saô légendaire*, la celebre narrazione del suo lavoro etnografico e archeologico in Ciad (Griaule 1943, p. 61ss): “Con la fotografia aerea le componenti delle istituzioni vanno al loro posto, come una serie di pezzi smontati e offerti alla vista. L’uomo è sciocco, sospetta del vicino, mai del cielo; dentro le quattro mura, gli steccati, o le siepi che delimitano uno spazio chiuso egli pensa che tutto gli sia permesso. Ma tutti i suoi piccoli e grandi progetti, i suoi santuari i suoi rifiuti, i suoi rifugi spensierati, le sue ambizioni di miglioramento,

Uomo d'azione, era capace di dominare l'interlocutore attraverso molteplici strategie comunicative; schietto e privo di reticenze considerava la ricerca sul terreno – e il funerale del cacciatore ne è il primo e significativo esempio – come momento essenzialmente agonistico, *teatrale* e strettamente inerente l'*esercizio del potere*: maggiore era il suo potere, minore lo spazio lasciato all'indigeno per ingannarlo.

Questa modalità di ricerca sul terreno si iscrive, non vi è dubbio, nel clima del colonialismo francese trionfante così come a quei tempi si attagliano la drammatizzazione, il gusto per l'eccesso e l'illusione di potere racchiudere in teche museali le testimonianze della vita "autentica" di culture in via di estinzione.

Griaule non esita a definire l'inchiesta "orale" come un vero e proprio *interrogatorio* in cui, su fronti opposti, come in un *tribunale*, siedono l'etnologo e l'informatore al quale l'etnologo crede opportuno e produttivo incutere timore:

"Sorpreso di ascoltare l'Europeo fare allusione a fatti che non ha descritto, che ha forse volontariamente omesso, ignorando le *deposizioni* fatte dai suoi compagni - grazie a Dio non si va a rapporto dall'altra parte della barricata – inquieto sulle *conseguenze* di una menzogna inutile, rassicurato in coscienza perché non ha più l'impressione di rivelare, ma semplicemente quella di confermare, l'informatore fornisce tutta la *combriccola* [lett. *le ban et l'arrière-ban*] delle sue conoscenze" [i corsivi sono miei]¹⁶⁸.

L' "inquisitore" Griaule - che, come il suo maestro Mauss, non dissocia la *rappresentazione* fatta dagli indigeni dalla *realtà* – sa che deve ingaggiare con loro una *guerra* psicologica forte di alcune certezze:

a) le tradizioni che fondano la *realtà narrata* dagli indigeni sono riservate esclusivamente agli *iniziati*, dunque l'assimilazione della realtà culturale al sapere esoterico è la linea sulla quale si dispiega tutta la ricerca;

b) l'informatore, che deve essere scelto tra gli *iniziati*, è giudicato, in prima istanza, come un dissimulatore dal quale va *estratta* la *verità*, fatto che presuppone l'esistenza di *una verità* dogon che si *deve esprimere* attraverso l'omogeneità delle rappresentazioni;

c) questa *verità*, a propria volta, presuppone l'esistenza di un *racconto tradizionale mitico*, di un *mito fondante* di cui gli informatori più sapienti (iniziati) conoscono la *versione autentica*. Ove il mito presenti incoerenze, Griaule non si pone troppi problemi: si tratta di *incoerenze apparenti* dovute alla reticenza dell'informatore che, pertanto, va trattato alla stregua di un *imputato* da cui si deve estrarre la *verità*¹⁶⁹.

È quanto egli stesso, a posteriori, pochi anni prima di morire, dopo circa quindici anni di indagini presso quel popolo renderà esplicito nell'articolo *Le savoir des Dogons*¹⁷⁰: le conoscenze dei Dogon

tutto diventa visibile in una fotografia aerea. In un villaggio che conosco del Sudan francese ricordo di avere scoperto quattro importanti santuari, al prezzo di un durissimo viaggio a piedi e anche di banalità, lusinghe, manee e promesse impossibili da mantenere, Con una sola fotografia aerea apparvero diciassette santuari, grazie alla pasta di miglio sparsa sulle loro volte a cupola. Immediatamente l'apertura dei miei informatori crebbe in maniera incredibile. Con un aeroplano si materializzarono le strutture recondite sia della topografia sia della mente". Certamente – osserva Clifford – avendo cartografato proprietà e abitazioni della regione Griaule era in grado di porre, con sagacia, quesiti inattesi su certi siti incongrui che in effetti risultavano sacri, tracce di segreti iscritte nella superficie dell'*habitat*. L'estraneo estensore di mappe detiene una sconcertante autorità: sembra già sapere dove è ogni cosa. Le rivelazioni seguono. Nuovi siti vengono scavati : Clifford (2010) p.89.

¹⁶⁸ Griaule (1933a), p.11.

¹⁶⁹ Griaule (1938), nota 2 p.67 (Doquet).

¹⁷⁰ Griaule (1952d), p.27 (Doquet p.107).

si articolano secondo quattro gradi che sono, in ordine d'importanza crescente: il *giri so*, il *benne so*, il *bolo so*, e il *so dayi*.

Il *giri so*, “ parola di fronte” è un primo sapere che implica delle spiegazioni semplici in cui i personaggi mitici sono spesso travestiti, le loro avventure semplificate e narrate senza alcun raccordo tra le une e le altre:

il *benne so*, “ parola di lato” comporta le “parole che sono state dimenticate nel *giri so* e contendono la spiegazione approfondita di certe parte di riti e rappresentazioni

il *bolo so* “ parola di dietro” completa da una parte il sapere il sapere precedente e fornisce delle sintesi che si applicano a realtà più vaste: ma non contiene tuttavia le parti segretissime.

il *so dayi* “parola chiara” concerne l'edificio del sapere nella sua ordinata complessità.

Egli preciserà che la maggior parte dei lavori pubblicati prima del 1946 appartengono alla “parola di fronte”, che il contenuto di *Dieu d'eau* fa riferimento alla parola “di lato” e talora alla “ parola di dietro” e, infine, che la documentazione concernente il sistema di Sirio¹⁷¹ appartiene alla “parola chiara”. Vedremo più innanzi che per disporre del coronamento delle rivelazioni in *so dayi* fatte dagli iniziati Dogon a Griaule e alla Dieterlen, occorrerà attendere la pubblicazione, nel 1964, del primo e unico tomo di *Le Renard pâle* ¹⁷².

Ritornando alle certezze che Griaule derivava dall'aver introiettato e fatto propria la lezione di Mauss, va osservato che si tratta di convinzioni forti, presenti già nel corso della prima spedizione, poi maturate e perfezionate nel tempo, quasi dogmi che, se messi in crisi, correvano il rischio di porre in discussione, come è stato sottolineato da parte della critica immediatamente successiva alla sua morte prematura¹⁷³, tutta o quasi la ricostruzione del mito unitario del popolo dogon riservato, soprattutto negli ultimi studi, alle rivelazioni di pochissimi iniziati (*ólóbarū*) all' “iniziato” Griaule. Di essa permangono il fascino della narrazione (particolarmente suggestiva la prosa di *Dieu d'eau* – opera tuttavia di difficile collocazione quanto a destinatari perché complessa, ma volutamente “narrativa” e dunque divulgativa - che si sostiene e si coagula intorno a una formidabile base documentaria raccolta negli otto anni precedenti, evidentissima nella tesi dottorale *Masques dogon* del 1938, e inseguito ulteriormente elaborata nel complesso racconto *Le Renard Pâle*.

Documenti contenuti in migliaia di schede raccolte negli anni, che possono dire ancora molto circa aspetti non approfonditi da Griaule e dalla sua scuola¹⁷⁴ e sul tema forse meno vicino a noi, della compattezza del racconto mitico rivelato - in un graduale processo - giudicata in buona misura “artificiale” anche da chi non si è scagliato violentemente, contro il “metodo Griaule”, come hanno fatto, ad esempio, Dirk Lettens o, successivamente, Van Beek forte di una lunga esperienza sul terreno nel paese dogon ¹⁷⁵.

E muovere critiche così dure significava soprattutto in Francia, infrangere un mito, anche se alla fine degli anni Cinquanta l'etnografia, meglio è parlare già di antropologia culturale, stava imboccando altre strade e il mito “costruito” da Griaule – orientando, a volere aderire alle critiche, i propri informatori - circolava a Sanga tra i membri della Società delle maschere, divenuta, negli anni, mondialmente celebre.

Non è un caso, peraltro, che non sia stata scritta fino al 2004 una biografia di questo personaggio poliedrico e senza dubbio di notevole rilievo da molti punti di vista , anche quello politico e che l'unica pubblicata sia a firma di una giornalista, Isabelle Fiemeyer ¹⁷⁶.

¹⁷¹ Cfr. qui p.

¹⁷² Doquet (1999), p. 108.

¹⁷³ Cfr. qui più innanzi..

¹⁷⁴ Gli archivi etnografici di M. Griaule sono conservati alla biblioteca del *Laboratoire l'ethnologie* di Paris- Nanterre. Comprendono tutte le note prese da Griaule a partire dalla prima inchiesta in Etiopia nel 1926, all'ultima nel 1955-56: si tratta di circa 15.000 schede redatte da lui stesso e dai suoi collaboratori, in Etiopia, in Sudan (poi Mali) e nel Chad. Le schede di Ogotemmêli sono datate ottobre- dicembre 1946: cfr. Jolly (2001-2002), pp.81-103

¹⁷⁵ Su questi aspetti vedi qui

¹⁷⁶ Fiemeyer (2004).

Tornando a quanto osservato ai punti a,b,c, consegue che, nell'ambito dell'ideologia coloniale degli anni Trenta, vennero giustificati (e anche incoraggiati) dai dirigenti del *Musée de l'Homme* e quindi dal capo della Dakar-Gibuti, procedimenti anche violenti usati nel sottrarre oggetti "sacri" alle popolazioni presso cui lavorarono.

Così nell'*Introduction* già ricordata, Griaule giustifica, compiacendosene, l'uso che Clifford ha benevolmente definito ironico¹⁷⁷, di procedimenti assimilabili a quelli di polizia introdotti negli interrogatori degli informatori giocati abilmente (Griaule era un uomo molto accattivante) su più registri comunicativi:

"Volta a volta compagno affabile per il personaggio messo sul banco degli imputati, amico distante, straniero severo, padre compassionevole, mecenate interessato, commerciante che paga a una a una le rivelazioni, ascoltatore apparentemente distratto davanti alla porte aperte sui misteri più pericolosi, amico compiacente vivamente attirato dai racconti noie familiari più insignificanti, egli fa scorrere sul suo viso la più bella collezione di maschere che non è posseduta da nessun museo"¹⁷⁸

Ma torniamo alle Maschere le "protagoniste" più "esotiche" del funerale del cacciatore, i manufatti più attraenti sia per il pubblico vasto, avido di racconti di avventura, che seguiva, attraverso la stampa, i progressi della Dakar-Gibuti e degli altri viaggi intrapresi in quegli anni¹⁷⁹, e anche per chi, più colto, avendo vissuto a Parigi tra gli anni Venti e Trenta, non si poteva facilmente sottrarre alle influenze forti del messaggio del surrealismo.

Nella ventottesima giornata di *Dieu d'eau* Griaule rievocerà quella visione improvvisa:

Nella sua memoria [egli usa la terza persona] passavano gli indimenticabili scenari della piazza e delle terrazze mortuarie. Ricordava la fila dei centocinquanta danzatori mascherati degli Ogol, scaturita dall'arenaria tremante di miraggi e subito addentrarsi nella polvere delle piste che traversavano i campi. Quasi tutti cinti di fibre scarlatte che si aprivano su altre fibre, nere scintillanti o gialle come paglia, gli uomini portavano sul petto finti seni neri o strisce di cauri cuciti tra loro di un candore abbagliante. I volti erano nascosti sotto cappucci intrecciati, alcuni dei quali si fregiavano di un corto pennacchio *beige* o di un cimiero rosso, alla latina¹⁸⁰.

Alle Maschere e alla loro danze, nel contributo sul funerale, viene dedicato uno spazio minore rispetto alla descrizione degli altri momenti rituali celebrati intorno alla casa del morto, si tratta, tuttavia, di una pagina che prefigura i futuri sviluppi della ricerca, sia per Griaule sul quel tema, poi sulla cosmogonia dogon, sia per Leiris per quanto concerne lo studio della lingua segreta usata nei rituali funebri ed anche il suo incontro con la possessione tramite la *yasigine*¹⁸¹.

Già prima della partenza della Missione le maschere dei dogon non erano del tutto sconosciute ai suoi componenti.

Ad averli spinti verso quella regione del Sudan erano state, da un lato, le attese dell'opinione pubblica - che attraverso le esposizioni universali parigine, soprattutto quella del 1931, di cui s'è detto, aveva assaggiato il sapore esotico, posticcio, ma non privo di attrattive, che si sprigionava dai padiglioni dedicati all'Africa¹⁸² - dall'altro l'influenza dell'estetica surrealista per un'arte irrazionale che si sposava con il desiderio degli etnologi di "ri -abilitare" sul terreno dell'indagine, il loro lavoro: istanze differenti, dunque, convergevano verso la ricerca di un "altro" collettivo il cui orizzonte fosse esattamente agli antipodi di quello della civiltà tecnica e razionale dell'Occidente.

¹⁷⁷ Clifford (2010), p.

¹⁷⁸ Griaule (1933)a, p. 10.

¹⁷⁹ Jolly (

¹⁸⁰ Griaule (2002), p. 229.

¹⁸¹ Non va trascurato che anche l'attenzione di Leiris si appuntò, nel corso del funerale del cacciatore, sulla figura della *yasigine* che rappresentò per lui più che per lo stesso Griaule, uno dei primi incontri con la possessione; cfr. qui p.

¹⁸² A Parigi nel 1931 avevano danzato maschere dogon nei villaggi africani costruiti in cartone; su questo e sull'adesione di Griaule al Club des explorateurs (poco dopo la sua creazione nel 1937) cfr. Jolly (2001), p.160 ss.

Per poterlo scoprire, Griaule e i suoi si rivolsero a società considerate maggiormente preservate, meno “contaminate” da contatti culturali con il mondo occidentale, nei cui confronti si proponevano in quanto “scienziati” di prestare un’attenzione “distaccata”.

Nel corso di una conferenza pronunciata al Museo del Trocadero, poco prima di partire per la Dakar-Gibuti, Griaule aveva detto:

“In nome della scienza di cui siamo al servizio, noi cercheremo di canalizzare i nostri entusiasmi e di farli passare nella mola del pensiero indigeno. Noi cercheremo di vedere attraverso i suoi occhi, di ascoltare attraverso i suoi orecchi. Cercheremo di comprendere, come lui, la luce del giorno e tutte gli aspetti della natura”¹⁸³.

E questa pare essere stata una delle preoccupazioni collettive dei componenti la Missione, come scrisse Leiris in una lettera alla moglie del 27 ottobre:

“Tutto viene osservato in funzione del lavoro in corso e non importa quale spettacolo sia, prima di tutto esso è un pretesto alle nostre note e alle nostre fotografie. Tutto quello che è accaduto durante tutte queste feste funebri di cui ti ho parlato è che, positivamente, noi non abbiamo mai osservato, se si intende per “osservare” contemplare in modo puramente estetico e disinteressato”¹⁸⁴.

Il paese dogon, l’ultimo territorio sudanese conquistato dall’amministrazione coloniale francese, sembrò dunque rappresentare il luogo privilegiato per quel tipo di ricerca, di osservazione, al fine di documentare attraverso le schede, le immagini filmate, le fotografie, le registrazioni sonore, un mondo che andava scomparendo: i *Bulletins de Renseignements coloniaux et documents*¹⁸⁵ degli anni Dieci del secolo, avevano fatto riferimento, a più riprese, alla resistenza e dell’insubordinazione degli *habé* della montagna. Dunque, per i loro vicini come per gli europei, i Dogon passavano per essere feroci e infidi, caratteristiche che risultano confermate da Denise Paulme collega di Griaule nelle missioni successive presso di loro:

“Prima dell’arrivo degli europei nel paese, ogni piccolo gruppo viveva ripiegato su se stesso, con un atteggiamento di riservatezza e di sfiducia nei riguardi di tutto ciò che era estraneo, tesi a difendere fino in fondo un’indipendenza che a loro era cara più di ogni altra cosa. Lo straniero, venditore ambulante o viaggiatore anche quello dall’aspetto maggiormente inoffensivo, veniva seguito con un occhi almeno sospettoso e l’imprudente che si tratteneva troppo nei loro villaggi rischiava sempre la schiavitù, talora (soprattutto nelle settimane che precedevano l’epoca della semina) la messa a morte nel corso di un sacrificio”¹⁸⁶.

Anche Geneviève Calame Griaule, figlia e collaboratrice di Marcel nelle missioni successive, osserva che l’ansa del Niger nel 1931 era *una regione pressoché sconosciuta, reputata selvaggia e anche pericolosa* e che, per queste ragioni, quel territorio aveva fortemente attratto il padre, fatto che spiega in buona misura la scelta della Missione di sostare abbastanza lungo presso i dogon a Sanga¹⁸⁷.

Altro motivo a favore dell’interesse per quel popolo era la coincidenza di alcune sue caratteristiche con lo scopo principale della spedizione a cui s’è fatto riferimento: raccogliere oggetti rari “in via di estinzione” che potessero arricchire le collezioni del Trocadéro.

I Dogon - era risaputo - ne avevano in abbondanza e possedevano, fra le altre, un’ interessante peculiarità: disponevano di una quantità rilevante di maschere di tipi molto vari che avevano forme

¹⁸³ Calame- Griaule (1989), p.107 (cfr. Doquet).

¹⁸⁴ MA, p.244.

¹⁸⁵ Anonime (1910) e (1911).

¹⁸⁶ Paulme (1988), p.272, Douquet (1999a), p.50ss.

¹⁸⁷ Calame-Griaule (1996) , p.11, p.50 ss.

per lo più non figurative evocanti quelle concettuali dell'arte dell'Oceania, caratterizzate da profondità espressive molto apprezzate dai surrealisti¹⁸⁸.

Non è dunque un caso che sia Griaule sia Leiris si siano immediatamente interessati ai più "astratti" tra i manufatti dogon, a quelli che, a loro parere, celavano *segreti che andavano decifrati* anche perché espressi nella lingua degli iniziati: il *si-gui-so*.

Si tratta, riferendosi a questa *dimensione nascosta*, di un nodo essenziale per la comprensione del loro lavoro degli anni successivi.

Griaule, riservò la propria attenzione non tanto all'aspetto esteriore delle Maschere, il più evidentemente percepibile, quanto ai *miti esoterici* di cui le stesse maschere che costituivano l'*awa* (la Società delle Maschere), riteneva fossero null'altro che la faccia visibile¹⁸⁹.

E poiché venivano esibite in situazione particolari (i rituali funebri) nelle quali tutta la società, secondo modalità differenti, si auto rappresentava, le loro danze rispondevano, dal punto di vista scientifico, alla logica del *fatto sociale totale* snodo cruciale, seppure non privo di ambiguità¹⁹⁰ dalla lezione di Mauss; costituivano, insomma, una via per comprendere l'"altro" muovendo dall'interno di un'organizzazione religiosa complessa.

L'aver presente il contesto preliminare all'inchiesta - come osserva Anne Doquet che ha dedicato a questo tema pagine molto significative premessa a un'importante esperienza dal lei vissuta sul campo¹⁹¹ - permette di valutare a che punto, alla vigilia della partenza della Missione, le scienze umane si nutrissero di profonde interazioni con ambiti considerati extra-scientifici e particolarmente con il mondo artistico. Di conseguenza, i ricercatori, che avevano il compito di segnare di i confini alla nuova etnologia, non potevano essere privi di idee preconcrete in rapporto alle culture che si proponevano di studiare nella "maniera più razionale".

Ciò si deduce dal fatto che, già prima di incontrare l'oggetto delle loro ricerche, i futuri membri dell'*équipe* erano circondati, come s'è detto, da un orizzonte di attesa da parte del pubblico vasto ma anche di quello colto e soprattutto del mondo dell'arte che si incrociava con le esigenze della nascente ricerca etnologica, ponendo in essere presupposti suscettibili anche di contaminare "l'approccio scientifico" della ricerca sul campo, o almeno quello che gli stessi etnologi - e i loro maestri - avevano costruito come tale.

Pure conoscendo in qualche modo ciò lo avrebbe atteso in Sudan e nei villaggi della falesia di Bandiagara, la Calame- Griaule non ha esitato a definire l'incontro del padre con il paese dogon un *coup de foudre*¹⁹²:

"Il primo contatto fu decisivo, perché poco dopo che si furono sistemati nel villaggio di Ogol Alto, a Sanga gli etnografi, risvegliati in piena notte da colpi di fucile, assistettero allo spettacolo grandioso dei funerali di un cacciatore. Questo fu l'inizio, per Griaule, di una fascinazione per il paese e per la cultura dogon, così come di un'amicizia profonda per gli uomini, destinata a rafforzarsi nel corso degli anni¹⁹³.

¹⁸⁸ Le maschere dei Dogon erano note ai ricercatori prima della partenza sia perché una circolare del governatore delle colonie li informava sull'istituzione delle Maschere (Leiris (1948), *avant-propos*), sia perché nel corso dell'esposizione universali di Parigi del 1931 erano stati fatti arrivare oggetti etnografici dogon destinati al Museo del Trocadero, sia, infine, perché dodici danzatori di Sanga si erano esibiti per il grande pubblico parigino: cfr. Leloup (1994) pp.59-69.

Durante il viaggio in nave verso l'Africa, Griaule leggeva *Le plateau central nigérien* di Louis Desplagnes, che tratta di feste, rituali, altari e oggetti sacri: quanto era necessario a farlo incuriosire ancora di più su quel mondo carico di sacralità.

¹⁸⁹ Jamin (1934), pp. 36-38.

¹⁹⁰ Vedi forse Clifford

¹⁹¹ Doquet (1999), p.52

¹⁹² Calame -Griaule (1989), p.107 Doquet (1999a) p.54

¹⁹³ Calame-Griaule, (1996), p.11

Dalle sette settimane trascorse presso i dogon a Sanga, Griaule derivò la vocazione a studiare il paese che durò tutta la vita¹⁹⁴.

Ecco il primo incontro della Missione con le Maschere dogon descritto da Leiris nel diario:
30 settembre:

Tempo fa è morto un uomo e – per commemorarlo – usciranno le Maschere. Pare che stanotte la “madre della Maschera” abbia pianto; la madre della Maschera, piccolo strumento di ferro conservato in una cavità.¹⁹⁵ Era un segno di morte. Stasera si sentono ancora dei corni.

2 ottobre

Giornata massacrante. È l’uscita pubblica della Maschere per l’uomo che è morto. Verso le 3, due vecchi suonano il tamburo al limitare del villaggio e dei campi di miglio (in prossimità del luogo dove si trovano le capanne riservate alle donne nel periodo delle mestruazioni), per avvertire le Maschere che sono attese. Nel momento in cui la prima Maschera va a nascondersi fra il miglio, uno dei vecchi invoca in lingua segreta: “La notte è arrivata, devono soltanto venire”.

Tamburo dei giovani e risatine¹⁹⁶ delle Maschere, che scendono dalla caverna la cui entrata è sbarrata da un recinto di sassi. Raggiungono il villaggio attraverso i campi di miglio.

Le Maschere salgono sulla casa del morto e danzano sulla terrazza.

Quella che porta sulla testa una lama flessibile fatta di canne riunite insieme a grata, lama alta circa 4 metri, danza ai piedi della terrazza. Anche la madre del morto danza in basso, alzando le braccia verso le Maschere.

Danza intorno alla “pietra del coraggioso”¹⁹⁷. Nello spazio in cui questa pietra indica approssimativamente il centro, c’è un riparo per gli uomini¹⁹⁸, vicino al quale si trovano molti grandi *canari* pieni di *dolo*¹⁹⁹. Accanto a questo riparo stanno i tamburi. [...]. Ma la danza della Maschera a più piani è la più bella²⁰⁰. Il danzatore cammina facendo dapprima ondeggiare la capigliatura, come un lungo serpente ammaestrato. I vecchi interpellano il danzatore in lingua segreta. Per qualche istante, un vecchio entusiasta danza contemporaneamente a lui. Con un movimento lento, la grande Maschera inclina la sua costruzione, di modo che la cima arrivi a toccare il suolo, poi indietreggia, trascinando dolcemente quest’albero. La si direbbe anche questa volta un serpente. [...] poi la Maschera si mette in ginocchio. Le braccia incrociate dietro la schiena, tocca terra con la cima, in avanti e indietro alternativamente, sempre con maestà. Ogni volta che si rialza, è una verga che si tende dopo essersi ammosciata”²⁰¹.

Anche Leiris, era stato fortemente colpito dalla religiosità di quel popolo.

In una lettera inviata alla moglie il 23 ottobre 1931, dopo averle confidato – secondo un *cliché* ricorrente e tipico della sua personalità - la propria stanchezza per avere assistito ai rituali funebri per un cacciatore nei due giorni precedenti e per non avere mai potuto chiudere occhio a causa dei colpi di fucile sparati dai partecipanti alla cerimonia, le parla dei piccoli progressi nella comprensione della “lingua segreta” compiuti grazie alla collaborazione con Ambibé Badadyi, il vecchio della Società delle Maschere verso cui ha accenti di particolare trasporto: Ambibé è un

¹⁹⁴ All’interesse scientifico per i dogon, Griaule unì iniziative volte a migliorare la loro vita interessandosi ai problemi dell’irrigazione dei campi, a quelli della coltivazione della cipolla e di vari cereali.

¹⁹⁵ Quando i dogon dicono che “la Madre della Maschera piange” intendono che, al limitare del villaggio, un danzatore sta suonando il piccolo strumento che ha questo nome. Essa viene considerata la Maschera più importante.

¹⁹⁶ Intende le grida caratteristiche dei danzatori mascherati.

¹⁹⁷ Uno degli altari dogon, situato al centro della piazza principale, presenta una pietra *omphalos*.

¹⁹⁸ È il *togu-na* o casa degli anziani del villaggio su cui vedi Antongini- Spini

¹⁹⁹ *Dolo* è il nome che i colonialisti francesi davano alla tradizionale birra di miglio, ancora oggi bevuta nelle *calebasse*, in compagnia o durante i rituali.

²⁰⁰ Si tratta della la Maschera *Sirige*; cfr. Griaule (1938) p.

²⁰¹ *AFI*, pp. 103-107.

uomo che desta stupore, che nelle cerimonie ha un aspetto da patriarca; aggiunge che nel paese dogon si invecchia bene e che la morte è un fatto così naturale da costituire il solo pretesto per festeggiare insieme, oltre alle feste che si fanno per la semina e ai divertimenti organizzati nei periodi del plenilunio. E aggiunge:

“Qui la religione ha un senso, perché alla religione si richiede qualcosa di preciso. L’amore ha un senso perché è nascosto. La bellezza è involontaria. La stupidità non esiste perché non è questione di intelligenza. Nulla è perduto e nulla manca, perché non è questione di efficienza. Non c’è decrepitezza, né nascita perché tutto si sgrana in un ciclo continuo.”²⁰²

Si tratta- per un uomo tormentato e inquieto come lui, restio a manifestare emozioni positive nel corso di tutta la Missione - di uno dei momenti maggiormente carichi *pathos* di tutto il viaggio; appena giunto nel paese dogon aveva notato nel suo giornale del 29 settembre:

“Arrivo a Sanga. Il capo Dounèyron Dolo ci accoglie cordialmente. Viene altra gente e anche molti bambini. Qui siamo ben lontano dal servilismo della maggior parte degli uomini che abbiamo incontrato finora. Tutti quei negri e bianchi conosciuti fanno l’impressione di canaglie, di villani, di lugubri mattacchioni, in confronto a questa gente. Straordinaria religiosità. Il sacro è presente ovunque. Tutte sembra saggio e grave. Immagine classica dell’Asia”²⁰³

Un’emozione non meno intensa, si diceva citando la figlia, colpì Griaule, uomo di tutt’altra tempra, la cui formazione militare, unita a un carattere estremamente deciso, gli impedì di rivelarsi come fece, secondo varie modalità e in tempi diversi, il “letterato”/ autobiografo Leiris.

Di Griaule non disponiamo, né di un diario intimo né di lettere eloquenti come quelle di Leiris: e la sua biografia, redatta a quasi sessant’anni dalla morte, ha un intento prevalentemente divulgativo e lo scopo di fugare una serie di ombre che, durante e dopo la seconda guerra mondiale, si sono addensate sulla sua figura, anche se i suoi lavori che sono stati oggetto di numerosi interventi critici in Francia e fuori²⁰⁴.

Al di là della capacità/volontà di trasmettere le proprie emozioni (per le quali scelse la formula accattivante del racconto di avventura o comunque una modalità narrativa, penso a *Dieu d’eau* a mezza strada tra la narrazione per un vasto pubblico e il resoconto “scientifico” o a *Les Saô légendaires* del 1943²⁰⁵ non v’è dubbio - e questo si deduce dalle successive opere di Griaule e della sua scuola - che nel paese dogon si aprì ai loro un mondo che pareva privo – o come tale essi lo rappresentarono - delle caratteristiche negative che attanagliavano l’Europa.

Se essi erano, magari anche inconsapevolmente, come poi in effetti doveva rivelarsi, alla ricerca *un mito* o di *una verità*, sembrò che là avessero trovato la terra ideale, si apriva al loro studio una società dove *parole e cose* occupavano un posto preciso, ideale.

Sicché dall’incontro con le Maschere avvenuto durante i primi riti funebri e in particolare nel corso del funerale del cacciatore e dal linguaggio che accompagnava la cerimonia e dava conto dei loro gesti, essi presupposero l’esistenza di un *sostrato metafisico univoco*, capace di spiegare i rituali delle danze: le sette settimane che la spedizione trascorse a Sanga compiendo indagini intensive,

²⁰² MA, p. 242.

²⁰³ AFI, p. 101. L’Asia era allora considerata il paese “esotico” per eccellenza.

²⁰⁴ Cfr. qui p.

²⁰⁵ Griaule (1943c), dove narra le peripezie del suo periplo aereo fino al Ciad su un piccolo aereo da turismo in occasione della missione Sahara-Camerun, si legge l’apologia del viaggio: “Uno dei grandi vantaggi offerti ai suoi adepti da una scienza viva come l’etnografia è il viaggio necessario per arrivare alla meta. Tonica areazione delle idee. Mille immagini diverse, penose o tragiche preparavo lo spirito del viaggiatore. Mille difficoltà materiali preparano le sue braccia. Prima di andarsi a sotterrare nel buco fuori delle piste battute da dove sgorgerà la scoperta, il ricercatore ingurgita sulle vie terrestri aeree o marittime che lo portano là, queste mille sensazioni che, si dice, danno forma alla giovinezza” (p.11).

sembrò confermare l'ipotesi di una fondamentale omogeneità di quella cultura che poteva forse essere letta per sineddoche, attraverso la lente delle Maschere.

Ma ciò si rivelerà in seguito solo un primo livello della *verità*: un'altra ben più complessa e profonda doveva essere rivelata a Griaule da un grande saggio del mondo dogon.

La pagina che chiude il racconto del funerale del cacciatore (sintetizzato nell'articolo su "Minotaure" rispetto al materiale documentario raccolto in loco da cui è desunto), si riferisce all'ingresso della Maschere nello spazio del rito funebre alle quali Ambibé formula incoraggiamenti in lingua segreta.

Il contributo di Griaule, come tutti quelli apparsi su "Minotaure" è ampiamente illustrato e permette al lettore di immergersi nell'atmosfera incandescente di quel rito funebre:

[22 ottobre] ore 17

I.2.6. Le successive missioni di Griaule in Africa (1935-1939).

Le sette settimane di soggiorno della Missione Dakar-Giobuti a Sanga nel corso del 1931 diedero vita a numerose pubblicazioni²⁰⁶.

Presto Griaule, accompagnato da altri ricercatori, sentì l'esigenza di ritornare su quel terreno. Per praticità e al fine di "ottimizzare" le inchieste, le indagini si concentrarono ancora intorno al villaggio di Sanga.

Nel 1935 partì la missione Sahara-Sudan che durò otto mesi ed ebbe una dimensione intensiva. Griaule vi rimase meno di due mesi dal febbraio all'aprile e studiò essenzialmente le Maschere.

Nei mesi successivi fu impegnato – come abbiamo detto – a Ginevra a difendere la causa dell'Etiopia contro l'Italia²⁰⁷.

Le sue collaboratrici Denise Paulme e Deborah Lifchitz (che aveva partecipato alla Dakar-Gibuti) restarono in Sudan fino all'ottobre con l'incarico di studiare la lingua e l'organizzazione sociale. Nonostante alcuni tentativi di allargare l'orizzonte delle loro ricerche ad altri villaggi (che visitarono brevemente), trovarono più funzionale, soprattutto dal punto di vista logistico, fissarsi a Sanga e circoscrivere pressoché essenzialmente a quella località le loro ricerche. Durante il soggiorno intrattennero un'interessante corrispondenza con Leiris, con cui erano rimaste in ottimi rapporti, affinché egli – che si stava occupando della *lingua segreta* – potesse seguire i progressi del loro lavoro.

Tra il 1936 e il 1937 Griaule partì due volte per la missione Sahara- Camerun ed ebbe come base ancora Sanga: a fianco gli furono Solange de Ganay, che coordinò i miti in lingua segreta e fece un'importante inchiesta sul *nyama*²⁰⁸, *nozione alla quale* – scrive Griaule – *noi attribuiamo una grande importanza e che sarà oggetto di un prossimo lavoro che getterà un nuova luce sulla nozione di sacrificio*²⁰⁹, e Germaine Dieterlen²¹⁰ che compiva, parallelamente, un'indagine sui culti delle anime²¹¹.

²⁰⁶ Cfr, bibliografia completa delle opere di Griaule in Saccone

²⁰⁷ Cfr. qui p.

²⁰⁸ La forza che permea tutte le creature, di cui lo stesso Griaule fornisce ampie spiegazioni in *Marques dogons* (1994 riedizione), passim.

²⁰⁹ Griaule (1948), p.VI.

²¹⁰ Germaine Dieterlen (1903-1999) incontrò Griaule quando svolgeva mansioni di volontaria presso il Museo del Trocadero. Si diplomò all'EPHE (1940), all'*Ecole nationale des langues orientales* (1943-44) e ottenne il titolo di dottore in lettere (1949). Tra il 1936 e il 1939 partecipò alla quarta e alla quinta missione in Africa organizzate da Griaule. Dopo la guerra ritornò regolarmente in Sudan con Griaule e dedicò le prime ricerche personali allo studio del sistema religioso dei Bambara, da cui trasse la materia per la sua opera principale: *Essai sur la religion bambara* del 1951. A partire dal 1949 lavorò soprattutto presso i Dogon di Sanga in stretta collaborazione con Griaule. Nel 1965 venne pubblicata la prima parte dello studio sul mito cosmogonico dogon firmato da entrambi gli studiosi (*Le Renard pâle*. Vol I, fasc. 1; il seguito dell'opera è rimasto inedito). Dopo la morte di Griaule, proseguì l'indagine sistematica sulla cultura dogon sostenuta dall'intuizione della profonda unità dei sistemi sahel- sudanesi. Studiò di grande impegno e capacità, ha aperto numerosi indirizzi di ricerca: uno dei più fruttuosi per l'antropologia contemporanea è stato lo studio delle rappresentazioni della persona intrapreso nel 1947 a proposito dei Bambara. Tra il 1966 e il 1973 ha

Durante l'ultima missione effettuata in Africa, la Niger-Lac Iro, Griaule sostò nelle stesse zone tra il dicembre 1938 e il marzo 1939²¹².

In tutto, dal 1931, aveva percorso circa 85.000 km attraverso l'Africa.

Evidentemente una così marcata insistenza nelle indagini di più ricercatori su un territorio molto limitato presentava pregi e difetti: al vantaggio di potere approfondire esaustivamente alcuni temi, si affiancava il pericolo di fornire un'immagine troppo omogenea della cultura dogon, mascherandone le diversità riscontrabili – e bastava porvi attenzione - tra i racconti diversi e anche tra le differenti località della falesia.

Alla limitata dimensione dell'area indagata, va aggiunto infatti – altro limite contestato a Griaule - il numero molto ristretto di informatori ai quali la missione fece riferimento.

Anche se nella *Introduction méthodologique à la mission Dakar-Djibuti*²¹³, affrontando il problema delle fonti, Griaule indica che per ogni tema di ricerca si dovrà disporre di informatori specializzati in grado di rispondere adeguatamente alle richieste - considerazione che implicherebbe l'utilizzo di un numero abbastanza vasto di informatori in rapporto ai temi esaminati e al numero dei ricercatori - basta leggere le pagine del diario di Leiris per rendersi conto che, nel paese dogon, ci si giovò di poche persone, le stesse che furono utilizzate anche nelle missioni successive alla Dakar-Gibuti.

Si tratta, sostanzialmente, di quattro informatori, due dei quali: Ambara (il piccolo) e Tabyon, vengono appena ricordati da Leiris che cita prevalentemente Ambara (il grande) a Ambibé Babadyi. Per tutte le inchieste nel paese dogon si fece affidamento su quattro o al massimo cinque individui, se si aggiunge Koguèm citato da Griaule nell'introduzione di *Masques dogons* (p.VIII)

²¹⁴.

A leggere quest'opera poderosa, straordinariamente ricca e compatta si nota, da un lato, la minuziosissima descrizione delle Maschere e del loro significato e, dall'altro, si resta colpiti - la Doquet lo sottolinea con efficacia - dall'armonia che regna nella ricostruzione etnografica della società che ruota intorno ad esse, osservata, lo si diceva, quasi esclusivamente attraverso la lente dei rituali funebri danzati dalle Maschere e alla località di Sanga

Masques dogons è diviso in cinque libri con indici sistematici e tavola dell'uso rituale della lingua della grande cerimonia itinerante, il *Si gui* (relativo alla regione di Sanga), preceduti da una brevissima introduzione di carattere geografico, economico, con alcuni cenni all'architettura, ai principali mestieri, alle strutture familiari.

Il primo libro riguarda *I miti*, il secondo *Il Si gui*, il terzo *I funerali* il quarto *Il Dàma*, il quinto, senza titolo, è dedicato agli *Altari delle maschere* e a *Pratiche diverse*. Queste ultime contengono osservazioni molto significative a margine del testo che fanno intravedere i processi dinamici dell'istituzione dell'*awa* che non trovano spazio nella trattazione sistematica, senza reticenze, affrontata nei precedenti capitoli. Segue una breve appendice di tipo comparatistico che tende a mettere a in evidenza i legami tra il *nyama*²¹⁵ (del Sudan) lo *jok* (dell'area del Nilo) e lo *zar* (dell'Africa orientale, Egitto e Arabia)²¹⁶.

collaborato con Jean Rouch alla realizzazione di una serie di film dedicati al *si-gui*. La sua carriera accademica si è sviluppata nell'ambito del CNRS e della V sezione dell'EPHE. Ha rivestito il ruolo di segretario della *Société des Africanistes* dal 1957 al 1974 e per molti anni ha svolto importanti funzioni presso l'Istituto internazionale africano di Londra; cfr. Izard (2006), pp. 294-295.

²¹¹ Dieterlen 19

²¹² Fie

²¹³ Griaule 19

²¹⁴ L'opera di compone di cinque libri: il primo interamente dedicato al mito

²¹⁵ Sul *nyama*, che Griaule (1994) definisce all'inizio del cap. IV come energia

²¹⁶ Interessante ai fini delle nostre considerazioni sullo *zâr* le pagine finali dell'appendice (1994) che riportano un testo in amharico (verosimilmente, ma non se ne fa parola, scritto da Abba Jérôme) con traduzione che deriva da informazioni

Va sottolineato che le pratiche “negative”, pure presenti in quella come in altre società africane: stregoneria, malefici, conflitti, rivalità, sono qui relegate all’apparato delle note brevi o trattate come aneddoti²¹⁷.

Assenti osservazioni, se non quelle brevissime nell’introduzione, sugli aspetti dell’economia, sulle strutture familiari, su altre pratiche rituali.

Così dal testo di *Masques dogons*, ricchissimo di dati, immagini e disegni, emergono la ricostruzione di un *mito lineare* che illustra pratiche rituali funerarie regolate da Maschere dalle forme precise che rispondono alle parole del mito e il forte sentimento di partecipazione di quella società a un’*opera collettiva* dove ogni gesto di ciascun individuo obbedisce a regole stabilite per il bene della comunità.

Il *Sigui*²¹⁸ i funerali e il *Dama*²¹⁹, che ripetono e prolungano gli avvenimenti dei primi tempi sono fattori di conservazioni della società .

Là si afferra quale elemento di coesione sia l’*awa* quel largo gruppo ne sia interessato

Dal punto di vista morale essa forma a una disciplina stretta e a un vivo senso della responsabilità²²⁰

Alla stesse esigenze di “ottimizzare” il dato risponde il film etnografico *Sous les masques noirs* alla cui realizzazione Griaule lavorò nel 1935, facendolo girare da Bruno Murlan²²¹, non esitando a ricorrere al suo talento, già sperimentato, di *metteur en scène*. Poiché doveva lasciare Sanga tre giorni dopo e, durante le sei settimane del suo soggiorno nel paese non c’ erano state cerimonie funebri, optò per una ricostruzione “cinematografica” del rituale, come scrive in una lettera Denise Paulme :

Nel corso di un’ora danzarono sulla piazza per il film di Murlan. Oh ironia di una ricostruzione imposta dagli etnografi!²²².

²¹⁷ Doquet (1999a), p.

²¹⁸ Il *Sigui* è la più importante cerimonia dogon legata alla morte, non nella sua dimensione concreta, come lo sono i funerali o il *Dama*, ma nella sua dimensione simbolica. Ogni *Sigui*, separato da circa sessant’anni dal precedente, porta a un rinnovamento del mondo: si dice, tra i Dogon, che con esso un’altra era abbia inizio. Ogni sessant’anni il tempo del mito, che vide la morte comparire nel mondo degli uomini, è reso nuovamente presente, ri-presentato.

Nel *Sigui* il primo morto è concretamente presente nella forma della *Grand Masque* che viene portata in corteo in tutto il Paese dogon. La cerimonia impiega diversi anni - sei o sette - per propagarsi in tutta la regione. Si dice che il primo uomo morì nella sua forma di serpente: quando la morte ancora non esisteva, gli uomini si trasformavano in serpenti. Il *Sigui* è quindi anche un omaggio al grande serpente *Lebè*, antenato del popolo dogon.

²¹⁹ Il *Dama* (che in lingua dogon significa vietato) è un rituale funebre che viene chiamato “termine del lutto”; la fine il cammino che compiene l’anima di un individuo e anche la fine di alcuni divieti legati alla stessa morte che riguardano non solo i parenti prissimi, ma anche tutta la comunità(Griaule 1938, p.343 ss.). Il concetto di “anima”, è ciò che i Dogon definiscono *kikinu say*, che è l’ombra, il principio immateriale dell’uomo. L’uomo è dotato di un’essenza allo stesso tempo spirituale e materiale, il *nyama*, che – come s’è detto - può essere reso, anche se non compiutamente, con l’espressione “forza vitale”. Al momento della morte del corpo, il *kikinu say* è integrato tra le anime immortali degli antenati, mentre il *nyama* rimane nel mondo dei viventi attraverso il *nani* del defunto, che ne acquista la forza vitale. I dogon ritengono che a ogni individuo corrisponda un *kikinu bumone*, che è l’ombra del corpo, che muore con esso. Il *nyama* di ciascun individuo è formato da vari elementi: dal *nyama* del proprio padre, da quello del defunto di cui si è *nani*, da quello della *Grand Masque* se l’individuo – in questo caso soltanto se maschio – ha partecipato al *Sigui*. A questo proposito la Dieterlen (19---), *Les Âmes*, p. 76.

osserva che, attraverso il *nyama*, ciascun individuo partecipa della società attuale per il tramite del proprio padre, della società recente attraverso l’antenato di cui è *nani*, della società storica attraverso gli antenati, della società mitica attraverso la *Grand Masque*.

²²⁰ Griaule (1994), pp. 773; 785;787.

²²¹ Il film, della durata di 15’

²²² Dupuis (1987), p.49

Quell'opzione forzata non dovette dispiacere più di tanto a Griaule: se da un lato si perdeva completamente l'*emozione* di un rituale "reale" (l'obiettivo principale era quello di "saziare" chi finanziava le spedizioni), si acquistava, dall'altro, in *funzionalità* eliminando l'impressione di lungaggine e disordine che caratterizza i rituali "autentici" che poteva disturbare l'estraneo (l'europeo, appunto), e si restituiva, attraverso la ricostruzione cinematografica, l'impressione di un rito perfettamente *ordinato*, specchio di una *società ordinata* e coesa quale lo stesso Griaule rappresenterà di lì a poco non senza, tuttavia, mettere in evidenza alcune contraddizioni e alcune "crepe" nella compattezza del racconto relegate, come si diceva, nelle note e nelle osservazioni finali di *Masques dogon*²²³.

Così dopo avere sperimentato, in anni recenti, sul campo i rituali dei Dogon e studiato le Maschere la Doquet osserva:

"A questa funzione di oggetto- pretesto la maschera fu a lungo relegata. Mai considerata per se stessa, per quello che esprimeva è stata sempre concepita sia sul terreno che nel museo che nei lavori come il testimone e il riflesso di un'altra realtà"²²⁴.

I.2.7. Griaule etnologo del mondo dogon, seconda fase: "l'iniziato". *Dieu d'eau*. La priorità del mito.

Nella falesia dogon, quasi a ogni passo, si sente pronunciare il nome di Marcel Griaule; la casa in cui avvennero i celebri incontri con Ogotemmêli il vecchio iniziato cieco, ne porta vivissima la memoria, attraverso le voci e i racconti dei Dogon che anch'io ho raccolto nel 2007²²⁵.

Eccone la descrizione fatta da Griaule nella "Prima giornata" che intitola *Ogotemmêli*:

A Ogol Basso, come in ogni villaggio Dogon, case e granai erano affastellati gli uni sugli altri. Terrazze di argilla si alternavano a tetti conici di paglia. A ficcarsi nei suoi viottoli d'ombra e di luce, fra le piramidi tronche, i prismi, i cubi e i cilindri dei granai e delle case, i portici rettangolari, gli altari rossi o bianchi a forma di ernia ombelicale ci si sentiva come nani sperduti in un rompicapo [...] Il Bianco avanzò su un letame magro di vecchio senza figli. Una facciata a cellette, forata al piano terreno da una porta bassa e, al primo piano, da un adito schiacciato, si drizzava al centro della corte, nascondendo l'edificio principale [...] Delle quattro costruzioni, una era vuota, un'altra sconnessa, la terza squarciata di traverso come un frutto morsicato. Una sola sopravviveva, piena a metà di granaglie. [...]

La cosa più lunga, quel primo giorno, fui la scelta del luogo, di un posto angusto e appartato, della pietra dei colloqui[...] . Restava la corte, col suo letame di miseria, la sua pietra cava, la sua cenere e il suo muro calamitoso, incurvato al centro, all'altezza dei curiosi²²⁶.

Dieu d'eau è una sorta di rito che si svolge in 33 giornate (il numero è fortemente simbolico) in cui, con autentica cifra poetica, Griaule trascrive le parole di saggezza di Ogotemmêli che gli rivela la cosmogonia del suo popolo: la creazione del mondo e dell'uomo, la prima parola insegnata agli uomini, la volpe *Ogo*, i *Nommo*, il culto del *Lebé*, i sacrifici, la danza, la doppia anima degli uomini, tutto ciò che di più profondo contiene la cultura dogon è nelle parole del vecchio guaritore, che Griaule, nel momento del loro primo incontro, descrive così:

Le labbra spesse parlavano la più pura lingua di Sanga. Non si vedeva nient'altro: esse sole vivevano. Il resto era come ripiegato su se stesso, tanto più che, dopo le prime parole, la testa era chinata verso terra. Le

²²³ Griaule 81938), pp.

²²⁴ Doquet, p.74.

²²⁵ Cfr, qui, pp.

²²⁶ Griaule (2002), pp. 43-45.

guance, i pomelli, la fronte, le palpebre non erano che un'unica e sola devastazione, increspata da cento rughe che conferivano loro un rictus doloroso (...) ²²⁷.

Al suo arrivo, Griaule era stato salutato da Ogotemmêli con queste parole:

Salute! Salute di fatica! Salute di sole! ²²⁸.

Il sole batte duramente sulla terra dei Dogon, sembra infatti che il volto di Ogotemmêli sia tutt'uno con la terra dalla quale è nato, Griaule, nella prima giornata, descrive così ciò che gli sta intorno:

Tutto era crepato sotto le piogge e il calore: le pareti di argilla e di paglia erano spaccate come la pelle di pachiderma ²²⁹.

Nitido, forte, partecipato, vivo, questo è lo stile dell'opera, atipica e, anche molto criticata per l'impostazione, ma certamente rivoluzionaria e non per tutti in senso positivo: è un solo Dogon a farsi portavoce di una cultura, il mito è presentato come esclusiva chiave di lettura di una cultura.

Lo stile narrativo colloca l'opera in un territorio proprio, lo avvicina al romanzo piuttosto che al trattato di antropologia, del resto ciò rispondeva alle intenzioni dell'autore che voleva portare a conoscenza di un pubblico non specializzato, e privo dell'apparato scientifico abituale per gli studiosi, un'opera che l'uso riservava ai soli eruditi ²³⁰.

Un obiettivo raggiunto, da questo punto di vista, se è vero che lettori - come nota ancora la Calame-Griaule - debbono il primo *choc* determinante per la loro futura carriera di antropologi alla lettura di *Dieu d'eau* ²³¹.

Pertanto va ricordato quanto le ricerche sul popolo dogon avessero coinvolto Griaule non solo come studioso, ma come uomo e che egli dichiarò di volere portare a conoscenza del pubblico europeo "quello che le popolazioni studiate dicono", come ha osservato, non senza un atteggiamento forse opportunamente distaccato rispetto a un'opera "storicizzata" e quindi non più necessariamente al centro di polemiche, Jean- Loup Amselle ²³².

Alla notizia della morte del suo mentore, avvenuta nel 1947 pochi mesi dopo la fine dei loro incontri, Griaule lo saluta così:

Forse egli ha lasciato dietro di sé parole viventi che permetteranno ad altri di riannodare il filo delle rivelazioni. ... ma qualsiasi cosa avvenga, nessuno avrà la voce profonda, il volto triste e luminoso di Ogotemmêli, gran cacciatore di Ogol Basso. ²³³

A questa fase dell'indagine di Griaule, la critica, a partire dalla fine degli anni cinquanta e fino agli inizi del XXI secolo, ha dedicato molta attenzione, e certamente più numerose degli elogi sono state le polemiche, soprattutto da parte dell'antropologia anglosassone che ha drasticamente ridimensionato l'entusiasmo con il quale l'opera fu accolta in Francia, dove Griaule rappresentava

²²⁷ *Ibid.*, p. 44.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, p. 43.

²³⁰ Calame-Griaule, *Avvertenza*, in *Ibid.*, p. 27ss.

²³¹ *Ibid.*

²³² Amselle (.....) (pp. 39-75), che sostiene che la questione dell' "etnia", pur costituendo il fondamento dell'approccio scientifico dell'antropologia tende ad essere considerato "dai ricercatori sul campo come una *corvée* di cui occorre sbarazzarsi al più presto per affrontare i " veri" campi: la parentela, l'economia, il simbolismo...", a proposito di Griaule aggiunge che se si considera, seguendo il pensiero di Augé (1979) lo spazio entro il quale si è sviluppato il pensiero antropologico contemporaneo, si può comprendere come il tema dell'etnia sia stato di fatto trascurato: due correnti hanno tenuto il campo: la scuola di Griaule e gli strutturalisti da un lato, dall'altro i funzionalisti e i marxisti; quanto alla prima tendenza, è evidente che i discepoli di Griaule "accordano la priorità a ciò che le società stesse dicono" (p.40).

²³³ *Ibid.*, p. 262.

un'autorità di primissimo piano, a livello accademico e anche politico ben altrimenti dall'antico compagno di Missione, Leiris, che, in quanto etnologo, era rimasto un "semplice" ricercatore impiegato presso il *Musée de l'Homme* non interessato alla carriera accademica, né a quella politica se non per un'accesa militanza nella sinistra.

L'ultima missione che Griuale e la sua scuola credettero di dovere dedicare al paese dogon era partita nel 1946 - con lo scopo di portare a conclusione a Sanga le indagini interrotte a causa della guerra - appena lo stesso Griaule aveva potuto riindossare i panni civili al termine del secondo periodo di ferma avvenuto tra il 1944 e il 1946.

Prima, dal settembre 1939 al luglio 1940, era stato già richiamato come capitano d'aviazione distinguendosi per coraggio e sangue freddo e ottenendo la croce di guerra²³⁴.

Dopo avere sottolineato con la Calame-Griaule, etnologa formatasi alla scuola paterna, la portata *rivoluzionaria* per i tempi di *Dieu d'eau*, accogliamo le sue puntualizzazioni circa alcuni punti-chiave del lavoro paterno che hanno marcato un effettivo progresso negli studi etnografici:

- a) la rilevanza del mito e della cosmologia nella cultura africana
- b) l'attenzione al pensiero simbolico applicato in particolare ai numeri e alle tecniche di lavoro il cui sviluppo procede di pari passo a quello della parola
- c) le nozioni che si riferiscono alla persona: dualità dell'essere umano (da cui l'importanza sociale dei gemelli e delle istituzioni quali la circoncisione e l'escissione escogitate per porre rimedio all'ambivalenza dell'essere umano) e l'attenzione posta al conflitto edipico gravido di futuri sviluppi
- d) lo studio accurato della *parola* (la civiltà dogon appare la civiltà del Verbo) e della sua origine divina.

Alla critiche dedicheremo un paragrafo.

I.2.8. Dopo *Dieu d'eau*: verso la *parole claire*

Quando Griuale era ritornato nel paese Dogon nel 1946 lo accompagnava, oltre all'inseparabile Germaine Dieterlen, anche la figlia Geneviève che iniziò una vasta ricerca sulla parola che doveva sfociare nella pubblicazione di *Etnologie et langage. La parole chez les Dogon*²³⁵, opera importante frutto di anni di ricerche, pubblicata dopo la morte del padre.

Nella premessa elle ne spiega la genesi: partita da un'ottica strettamente linguistica, dice di essere stata colpita immediatamente dall'interesse che gli informatori manifestavano nei confronti della loro lingua e della costante riflessione che mostravano verso la parola. Si convinse che quelle "etimologie popolari" erano la conseguenza di un'attitudine simbolizzante dello spirito. Così stabilisce una "teoria dogon della parola esaminata sotto l'angolazione dei rapporti della parola e della persona". Precisa inoltre che una teoria della parola non potrà essere completa se non sarà esaminata alla luce dei racconti mitici per tenere conto dell' "osmosi" tra il mito e l'esperienza che considera uno dei principi basilari del suo lavoro e di quello della scuola del padre. Il termine "osmosi" è usato da Griaule in rapporto all'assimilazione tra il mito e la realtà sociale.

La Calame- Griaule determina così l'esistenza di 48 parole, divise in due serie di 24 ciascuna comandate rispettivamente dal Nommo e da Volpe, figure di ordine e di disordine²³⁶.

²³⁴ con la seguente motivazione: "per le sue qualità d'entusiasmo, di ardore patriottico, per energia comunicativa e per il coraggio mostrato sotto il fuoco degli attacchi nemici"²³⁴

²³⁵ Calame-Griaule (1965).

²³⁶ A ogni parola fa corrispondere una tecnica o un'istituzione, una pianta un animale o un organo del corpo umano. Per esempio la parola 4 detta "bonne parole" rappresenta tutte le parole che fanno piacere a chi le ascolta. Essa è femminile da cui la cifra quattro, corrisponde alla cigogna (manu) animale che nono distrugge i raccolti e al riso nero,

La spiegazione date alle 48 parole sono estremamente complesse tali da superare le rivelazioni di Ogotemmêli in *Dieu d'eau*. Questa opera offre la possibilità di studiare le manifestazioni delle concezioni mitiche calate nella vita e nelle attività quotidiane dei Dogon della vita amorosa sociale e religiosa. Sono infine spiegati i rapporti tra la parole e i mezzi di espressione non verbali: espressioni plastiche e musicali. Come il padre, la figlia spiega tutti i fenomeni legati alla parole attraverso i racconti mitici la cui complessità va crescendo nel corso del lavoro. L'opera frutto di molti anni di indagini presso i Dogon (tra il 1946 e il 1960) presenta due fondamentali punti di contatto con *Dieu d'eau*: nel contenuto, perché posa sulla stessa idea –base e nella forma in quanto, partendo da qualche dato già noto, rivela una serie di elementi assolutamente sconosciuti e fino al momento inimmaginabili. Il racconto mitico di Griaule tendeva a generalizzarsi tra gli allievi mentre egli stesso proseguiva senza sosta il cammino entro la complessità della narrazione. Fino alla morte egli alternerà le numerose incombenze in Francia con annuali missioni nel paese dogon divenuto sua terra d'elezione.

Quelle nuove esperienze mostrarono che quanto aveva ricevuto dalle rivelazioni di Ogotemmêli era ben lontano dall'essere la rivelazione dei più profondi segreti di quel popolo.

In particolare la sua attenzione venne attirata dai simboli grafici, che diedero materia all'articolo *L'image du monde au Soudan* ove tratta fra l'altro del segno impiegato dai Dogon per rappresentare l'universo²³⁷. La ricerca di una simbologia sempre più complessa dà materia a un articolo uscito l'anno seguente e molto discusso: *Un système soudanaise de Sirius*²³⁸, frutto di ulteriori rivelazioni circa le conoscenze astronomiche dei Dogon²³⁹. Perché queste successive rivelazioni dopo quella che era parsa conclusiva di Ogotemmêli?.

Griaule lo spiega nell'articolo del 1952 *Le savoir des Dogons* a cui s'è fatto riferimento ricordando i quattro livelli della parola²⁴⁰. Solo la documentazione riguardante Sirio, egli afferma, attiene al quarto livello, quello della “parola chiara” a cui appartiene anche l'ultimo lavoro più volte ricordato uscito a firma Griaule-Dieterlen nel 1965, *Le Renard pâle*²⁴¹.

Il racconto relativo al mito cosmogonico e in particolare alla creazione del mondo, deriva dalla iniziazione di Griaule e della collega al quarto livello della conoscenza quello appunto della *parole claire*, detta anche *parole bonne* o *so ezu*, in lingua dogon, ovvero la quarta parola.

L'opera si arresta al primo fascicolo *La création du monde* del primo tomo *Le Myte cosmogonique*²⁴² e parte dalla creazione, da parte del dio Amma, di una matrice, l'uovo del mondo, diviso in due elementi gemelli contenenti due placente da cui sarebbero dovute nascere due coppie di gemelli²⁴³.

cereale che ha bisogno di molta acqua e che è il preferito del Nommo. È associata al fegato e anche alla testa, sede di tutte le attività.

²³⁷ Griaule(1949c), p. 81: si tratta di un personaggio dalla testa ovale - l'uovo del mondo” - da cui sono usciti tre germi a formare, nell'ordine, il corpo, la braccia incrociate e due gambe arcuate.

²³⁸ Griaule(1950).

²³⁹ Ampiamente contestate da van Beek(1991), p.49, che ha tentato invano di ritrovare sul terreno quel sapere estremo, e ha invece riscontrato che, eccetto gli informatori di Griaule, nessuno conosceva Sirio in quanto stella doppia e che le loro conoscenze delle stelle non rivestiva importanza né nella vita quotidiana né nelle pratiche religiose.

²⁴⁰ Griaule (1952).

²⁴¹ Griaule- Dieterlen (1965), versione ampliata nel 1991 con appendici e un indice generale

²⁴² Griaule-Dieterlen (sec. ed. 1991).

²⁴³ Ma un unico essere maschile, Ogo, uscì prematuramente da una metà dell'uovo strappando un pezzo di placenta che formò un' arca che poi sarebbe divenuta la terra. Egli la penetrò per trovare la sua gemella che era stata affidata da Amma alla coppia dell'altra metà dell'uovo. Così Ogo risAlì in cielo dove rubò gli otto grani che seminò sulla terra. La sua nascita prematura, come l'incesto e il furto dei grani, avrebbero disturbato l'ordine della creazione. Amma allora trasformò l'Ogo impuro in Volpe pallido. Questi rese la terra secca comunicandole la propria impurità. Amma dovette allora sacrificare al cielo uno dei Nommo per rimediare la situazione. Il suo sangue e i grani delle sue clavicole purificarono l'universo. Delle sessanta parti del suo corpo gettate nello spazio ai quattro punti cardinali nacquero gli alberi. Quindi Amma riunì il corpo diviso e lo resuscitò. Fece discendere il Nommo sulla terra accompagnato dai suoi figli: quattro coppie miste dentro un'arca formata dalla seconda metà dell'uovo. Questa arca doveva purificare la terra e portare su di essa tutti gli animali i minerali e i vegetali che le erano stati destinati. La sua discesa concise con l'apparizione delle luce solare. Il quinto giorno cadde una pioggia purificatrice, nello stesso tempo discesero sulla terra

Questo l'ultimo racconto cosmogonico che nell'opera è corredato da numerosissimi particolari che rendono la narrazione ben più complessa di quelle di *Dieu d'eau*.

Poi la morte, improvvisa di Griaule, dovuta con ogni probabilità a una vita intensissima, che non lasciò spazio al riposo.

Un piccolo corpo di paglia riposa in una grotta scavata nella roccia della falesia dogon: è l'effigie di Marcel Griaule, che i Dogon conservano come sua sepoltura, accanto alla diga che egli fece costruire per portare acqua al villaggio di Sanga.

Le stesse Maschere, da lui appassionatamente studiate, da cui scaturì la corposa opera *Masques dogon*, danzarono anche in occasione della sua morte.

La figlia Geneviève ricorda :

Alla fine delle cerimonie, nel commovente momento in cui viene spezzata la zappa del contadino per mostrare la fine del suo lavoro sulla terra, i celebranti, facendo passare in questo semplice gesto il loro senso spontaneo del simbolo, hanno spezzato lo strumento che avevano sempre visto in mano a colui che aveva ascoltato le parole dei loro anziani: una matita²⁴⁴.

I.2.9 L'impegno politico di M. Griaule durante e dopo la seconda guerra mondiale

Durante la guerra e l'occupazione nazista della Francia, Griaule aveva tenuto corsi all'Istituto di etnologia dell'Università di Parigi (dal 1941) e, dal 1942, aveva insegnato come titolare della prima cattedra di Etnologia alla Sorbona, proseguendo il proprio lavoro scientifico sulla base dell'enorme massa di materiali raccolti nel corso delle ricerche condotte sul terreno dal 1931 al 1939 e interrotte dalla guerra.

Non abbiamo notizie precise sui contenuti dei suoi corsi, ma è certo che si siano concentrati, principalmente, sul lavoro svolto soprattutto nel paese dogon durante gli otto anni precedenti lo scoppio del conflitto mondiale ed anche, ma forse più marginalmente, sugli aspetti già affrontati della cultura dell'Etiopia.

È ipotizzabile, di conseguenza, che la sua lontananza dalla ricerca sul terreno, soprattutto sudanese, coniugata alla necessità di rendere accessibile la materia a un pubblico di neofiti, lo abbia indotto a operare una cernita nella massa di informazioni che aveva raccolto, soprattutto sotto forma di schede, per pervenire a una visione coerente e maggiormente schematica della società che andava a descrivere.

Si tratta di ipotesi che possono contribuire a spiegare – fatto non secondario - l'orientamento dello studioso e del ricercatore sul terreno soprattutto, ma non soltanto, nella seconda fase del lavoro - quella tra il 1946 e il 1956: il decennio in cui effettuò spedizioni pressoché annuali toccando sempre il Sudan, ancora colonia francese, che avrebbe conquistato l'indipendenza nel 1960.

Sembra non si possano relegare al rango di ipotesi le sue simpatie per il governo Pétain durante l'occupazione nazista, sulle quali si sono espressi sia Suzanne Preston Blier, sia Daniel Fabre²⁴⁵. A denunciarle, peraltro, fu una lettera inviata a Marcel Cohen dal suo vecchio compagno della Dakar-Gibuti, il musicologo André Schaeffner che condivise con Denise Paulme e con Michel Leiris il sospetto che fosse stato Griaule a fare inserire dai nazisti, nel 1941, *L'Afrique Fantôme* nelle lista dei libri da mandare al macero. Nella lettera – che credo esprimesse il risentimento di molti

una coppia di fabbri e la gemella del Nommo. Dall'unione degli antenati dell'arca ebbe origine l'umanità e la vita sociale prese ad organizzarsi: sviluppo e ripartizione delle terre coltivabili e apparizione di tutte le istituzioni sociali e religiose. Il Volpe pallido inseguì invano la gemella perduta, tanto che il Nommo dovette sforzarsi per limitare costantemente le attività disordinate di Volpe che trasgrediva le norme. Questa riorganizzazione progressiva fu segnata dalla rivelazione agli uomini di una serie di tecniche fra cui l'agricoltura che purifica la terra e favorisce la proliferazione del genere umano. Si svilupparono altresì tutte le forme di alleanza matrimoniali: cfr. Doquet, p. 109.

²⁴⁴ Calame-Griaule, *Avvertenza*, in Griaule (2002), p. 30.

²⁴⁵ Cfr. di Fabre il saggio *L'ethnologie française à la croisée des engagements (1940-1945)* del 1997 apparso nella miscellanea curata da J.Y. Boursie *Résistants et résistance* che fa riferimento anche alla Preston Blier.

intellettuali di sinistra per il fatto che il governo di Vichy aveva assegnato a Griaule una cattedra alla Sorbona in piena occupazione tedesca - è calato un pesante silenzio, che anche la cauta e sintetica ripesa del tema da parte della recente e encomiastica biografia della giornalista Isabelle Fiemeyer non è servita a dissipare.

Si chiedeva, nella lettera, che il caso Griaule fosse sottoposto a inchiesta, si denunciava il fatto che egli seguisse nei corsi universitari solo i propri interessi di studio, che tenesse, quindi, corsi soltanto sui Dogon e gli Abissini e anche che non fosse intervenuto ad aiutare Bernard Maupoil arrestato per resistenza al regime²⁴⁶.

Griaule, in seguito alle accuse che lo colpirono profondamente, fu sospeso da tutte le funzioni il 21 settembre 1944. La sospensione durò soltanto due mesi, il tempo di permettergli di raccogliere testimonianze che lo riabilitarono e di ritornare ai propri incarichi senza contraccolpi "ufficiali" e di riprendere già dal 1946 missioni annuali in Africa sostenute dal governo.

Non è questa la sede per riprendere i fili della questione; resta il fatto che se, da un lato, la vicenda intaccò anche se superficialmente un mito della cultura etnografica francese (di stampo coloniale/illuminato), dall'altro "il caso Griaule" continuò negli anni successivi la guerra a dividere le opinioni di detrattori e ammiratori.

Non si possono negare suoi atteggiamenti drastici nei confronti dei detrattori quali il risentimento per tutto quanto di critico si era levato e si levava contro i suoi metodi e la sua visione dell'Africa che non si spense fino a che ebbe vita. Ne è un esempio l'atteggiamento negativo che mantenne verso il diario di Leiris rimasto vivo negli anni - non tenero nei confronti dei metodi introdotti da Griaule nella Dakar-Gibuti -²⁴⁷, così come è certo che, dal punto di vista ideologico, un abisso sempre più profondo aveva separato i due personaggi, assai diversi già alla partenza per la Missione: l'uno ex militare (con giovanili interessi letterari)²⁴⁸, etnologo già formato, simpatizzante della destra nazionalista, l'altro ex surrealista, profondamente inquieto, poeta e letterato, etnologo neofita con simpatie per l'estrema sinistra, anticolonialista acceso.

L'intolleranza di Griaule, ai limiti della censura, nei confronti di opere che mettersero in evidenza le ombre delle civiltà che andava studiando, è confermata da un altro episodio altrettanto significativo: non esitò a chiedere a Jean Rouch di distruggere le pellicole, dopo avere visionato il suo film *Les maîtres fous* del 1953, che veicolava un'immagine conturbante dell'Africa contemporanea.

Ciò rafforza l'assunto che, soprattutto le ultime ricerche di Griaule siano state sempre più orientate, e in qualche misura "forzate" nel corso degli anni del dopoguerra a presentare la complessità e soprattutto la *perfezione* del pensiero dogon²⁴⁹.

Da questi elementi che gettano - e hanno gettato - ombre sul suo ruolo di fedele interprete di una cultura (che si sommano alla sua azione di etnologo- militante politico, già messa in evidenza quando si è trattato del suo impegno negli anni 1935-1936, in occasione della questione italo - etiopica, discussa alla Società delle Nazioni e del ruolo attivo di agente provocatore in quel paese che il ministro Mandel tentò, senza riuscirci, di attribuirgli nel 1938 sempre in funzione antiitaliana, e, più che filo-etiopica, filofrancese), consegue che con ogni probabilità egli condivise alcuni punti programmatici della "*Révolution nazionale*" propugnata da Pétain, che avrebbe dovuto instaurare in Francia uno stato nazionale autoritario, gerarchico e sociale²⁵⁰.

²⁴⁶Fiemeyer (2004), p.65.

²⁴⁷ Ricordo che il diario di Leiris non ebbe successo fino alla ristampa del 1951 e che, molto probabilmente, i nazisti non l'avrebbero preso in considerazione se non vi fosse stata una precisa accusa. A molti anni di distanza dai fatti, fu lo stesso Leiris, due anni prima di morire, a confidarlo nell'intervista rilasciata agli amici Price- Jamin (1988) , p.51.

²⁴⁸ Fiemeyer (2004), p. 15 ss.

²⁴⁹ Fu Jean Rouch ad aprire alla ricerca sui Dogon il nuovo canale del film etnografico. Nel 1950 girò un primo film *Cimitière dan la falaise* che mostra una cerimonia funebre nelle villaggio di Iréli. Il cineasta si fissa esclusivamente sul rituale il cui commento fu realizzato da Griaule e dalla Dieterlen .

²⁵⁰ Le fonti ideologiche della repubblica di Vichy non erano quelle del fascismo, ma si riallacciavano piuttosto a tematiche controrivoluzionarie che postulavano la condanna dell'individualismo e la conseguente valorizzazione della famiglia di stampo patriarcale; il rifiuto del principio egualitario (da cui la considerazione del suffragio universale come

Si può supporre, di conseguenza, che sia stato, almeno negli anni della guerra e nell'immediato dopoguerra, sensibile a valori centrati su quella ideologia: il *ritorno alla terra* garante di autenticità e di purezza, o il culto per l'*ordine* che l'obbedienza alla tradizione tende a rendere immutabile.

Non va trascurato in questo senso – come osserva la Preston-Blier - il significato ideologico contenuto nella comparazione che Griaule stabilì, a più riprese, tra il popolo dogon e l'ideale di democrazia, di pace, ma soprattutto di ordine che egli vedeva nei popoli della Grecia le cui mitologie considerò – non senza qualche sforzo, va detto - alla pari di quella dei Dogon quanto a complessità e profondità²⁵¹.

Si può pertanto concordare con chi si è posto il quesito se egli non abbia, in qualche modo, proiettato alcune idee di società veicolate dalla Francia di Vichy sul popolo che ammirava e di cui si sforzò di propagare i valori positivi in Europa.

Ma i tempi e gli equilibri nell'immediato dopoguerra stavano mutando e Griaule si adattò, come è ovvio, al nuovo clima politico che doveva portare, seppure lentamente alla decolonizzazione.

A ciò va aggiunto, per completezza del quadro, un altro ordine di considerazioni che danno conto dell'evoluzione del lavoro sul terreno di Griaule sempre concentrato sulla visione del mondo dei Dogon: nel dopoguerra la tendenza dell'etnologia francese non era più quella dell'improbabile inventario esaustivo delle società e delle ricchezze coloniali. Chiuso il periodo della documentazione intensiva degli anni Trenta il contesto culturale che produsse e accolse *Dieu d'eau* era quello della messa in discussione del colonialismo (per alcuni, come lo stesso Griaule, in nome di una presenza più "illuminata" delle potenze coloniali nelle terre africane) nel cui ambito, fra l'altro, prese vita la nuova rivista franco-africana "*Présence africaine*"²⁵² fondata e diretta dal senegalese Alioune Diop (Setragew aggregato di lettere) , di cui uscì il primo numero nel 1947.

Su di esso apparve un articolo di Griaule dal titolo *L'inconnue noire*²⁵³ che prendeva le difese delle culture nere, accanto ad articoli di André Gide, Jean- Paul Sartre, Léopold Sédar Senghor, Georges Balandier e Théodore Monod.

Quel numero conteneva novelle e poemi di autori africani e recensioni al libro di Tempels sulla filosofia bantu e al poema di Aimé Césaire *Cahier d'un retour au pays natal*²⁵⁴. Aimé Césaire, che, in seguito, fu fortemente legato a Leiris, prenderà successivamente le distanze rispetto agli "etnografi metafisici e dogoniani" e ai "teologi strampalati e belgi"²⁵⁵. Più vicino alla posizioni di Griaule fu Senghor che spiegò molto efficacemente i legami che univano la negritudine all'etnologia negli anni Trenta e Quaranta²⁵⁶.

A partire dal terzo numero della rivista l'impegno di Griaule si andò precisando: egli cercò di promuovere "l'originalità" delle culture africane battendosi contro una politica "imperialista" di assimilazione culturale²⁵⁷.

tirannia demagogica e la conseguente ipotesi di restaurazione di *élite* sociali e professionali); una pedagogia anti intellettualistica; la sfiducia verso la società industriale e la conseguente proposta un modello di paese a dominante rurale e tradizionale; il richiamo all'unità attraverso l' affermazione di un forte nazionalismo.

²⁵¹ Griaule riprendeva, rovesciandola, l'eredità di Levi-Bruhle. Non cercò di definire una "mentalità primitiva, pre - logica" imparagonabile con il pensiero occidentale , al contrario si applicò nel dimostrare la logica, la complessità e l'universalità del sistema di pensiero e della mitologia dogon come ebbe a sottolineare Levi -Strauss (1953), p.14 (da Jolly)

²⁵² Nell'immediato dopoguerra non era più il surrealismo ma la "negritude" a riunire intorno alla rivista "*Présence africaine*" scrittori impegnati, africanisti e poeti africani o delle Antille. A partire dal terzo numero della rivista l'impegno di Griaule si andò precisando nel senso della promozione delle culture africane contro un politica "imperialista" di assimilazione culturale (1948) Jolly (2001), p.177

²⁵³ Ibid. p.176

²⁵⁴ Césaire (1955).

²⁵⁵ Ibid., p.38.

²⁵⁶ Senghor (1987), pp. V-VI. Egli fu allievo dell'Istituto di etnologia nel 1933-34 e si diplomò nel 1939 e membro della *Société des Africanistes* nel 1943

²⁵⁷ "E poiché gli uomini sono differenti, non si dovranno applicare una pedagogia, un'economia, una politica, una lingua, una giurisdizione francese, ma delle politiche, delle lingue delle giurisdizioni adatte a ciascun popolo [...]. Il ruolo della Francia non è più quello dell' imperialismo militare e culturale. Il ruolo della Francia è quello di promuovere

Questo rifiuto dell'assimilazione delle culture dà in parte ragione dell'impegno politico "ufficiale" di Griaule che, dal 1947, divenne consigliere de l'Union française²⁵⁸ militando nel MRP (Mouvement républicain populaire) antico partito di ispirazione democratico-cristiana e centrista²⁵⁹. Nello 1948 fu nominato presidente della Commissione degli affari culturali e in seno all'assemblea dell' *Union française* difese le specificità delle civiltà africane e sostenne per le colonie ribattezzate Territori d'Oltremare, un regolamento rispettoso delle loro tradizioni culturali soprattutto in tema di giustizia, di insegnamento di diritto del lavoro ed incoraggiò un tipo di sviluppo che non modificasse le strutture traduzionali dei paesi africani. Passò anche all'azione nel paese dogon, facendo costruire una diga a Sanga nel 1949 e occupandosi di problemi dell'agricoltura²⁶⁰.

Il suo impegno è rappresentativo, secondo Jolly, della posizione originale, talora ambigua, che hanno occupato gli etnologi francesi nei confronti dell'amministrazione delle colonie tra gli anni Trenta e gli anni Cinquanta. Difensore di una gestione razionale e "umana" del colonialismo, Griaule si oppone alla politica di assimilazione dell'amministrazione francese nel momento in cui la disciplina acquistava una sempre maggiore credibilità sul piano scientifico, ma non si scontrò mai direttamente con la politica ufficiale difendendo piuttosto, in nome del rispetto delle differenze culturali, la pratica o se si vuole l'ideale dell'*Indirecte Rule*, in vigore nelle colonie inglesi tentando di piegare la politica coloniale verso un ruolo di assistenza tecnica politica e sociale rivestendo i paesi colonialisti il ruolo di "guida" e di porta parola "illuminato" delle popolazioni dell'*Union française*.

Dieci anni prima del processo di decolonizzazione iniziato dalla Francia, questa posizione politica di porta voce dei popoli africani si può considerare il prolungamento ideale di tutta la sua ricerca scientifica. Indagatore impegnato sul terreno Griaule si è sempre preoccupato meno – come si dirà attingendo alle critiche dei suoi detrattori - di analizzare i fatti e i discorsi dei suoi informatori che di riorganizzarli in modo da poterli restituire sotto forma di cataloghi o di monografie (prima della guerra), di conversazioni quotidiane (negli anni Quaranta) o di sintesi cosmogonia nel decennio successivo (*Le Renard pâle*).

Ecco perché ha potuto senza troppi scossoni passare dal suo statuto costantemente rivendicato di etnografo e di "iniziato" - che conosce la realtà del terreno e per questo traduce fedelmente il pensiero dei "sudanesi" – a quello di consigliere dell' *Union française* o dell'Unesco, interprete e difensore degli Africani²⁶¹.

Anticipando alcune riflessioni sull'etnografia di Leiris ritengo opportuno mettere a confronto le posizioni dei due studiosi autori di due saggi per il volume collettivo dell'Unesco dal titolo *L'originalité des cultures*²⁶²

Attraverso questi scritti si possono apprezzare i due distinti approcci al problema dell'originalità della cultura africana che sottolineano efficacemente le differenze di pensiero e di approccio alla cultura "altre" dei due studiosi.

le culture da poco conosciute che fanno dell'Africa Nera uno dei più strabilianti insiemi dell'umanità: Griaule (1948 c), p.390.

²⁵⁸ Cfr. Leclerc (1972) p.111 e 165-166, Jamin (1989b), pp.10-11.

²⁵⁹ Nello stesso 1947 diviene Membro del Comitato di esperti dell'Unesco (sezione filosofia e scienze dell'uomo) e l'anno dopo membro della Commissione francese per l'Unesco. A questo titolo incoraggia vivamente lo sviluppo in Africa di un insegnamento nelle lingue materne (Griaule 1953)

²⁶⁰ Griaule (1957) *passim*.

²⁶¹ Grazie alla sua influenza anche politica nel 1946 ottenne dal Bureau Aéronautique de la Recherche Scientifique un modello di aereo riservato alla riprese aeree, cfr. Griaule (1947f) p.57 e, poco prima di morire, fece costruire la nave-laboratorio Mannogo: cfr. Dieterlen (1957) p.3, che impiegò per l'ultima missione nel Sudan francese del 1955. Quella vedetta, equipaggiata con materiali di registrazione molto sofisticati, ricorda il battello che fa da sfondo alla foto di gruppo dei membri della Missione Dakar-Gibuti al momento della partenza per l'Africa, era stata progettata per facilitare le ricerche archeologiche ed etnografiche sulle montagne camerunensi della *Logone* e sulle rive etiopiche del lago Tana e fu abbandonata all'ingresso della spedizione in Etiopia senza mai essere stata utilizzata, cfr. Griaule (1943a), p. 9.

²⁶² UNESCO (1953).

Il saggio di Griaule dal titolo *Le problème de la culture noire*, ripropone il metodo applicato allo studio della cultura dogon che qui oltre che essere “esteso” a tutto il popolo dell’odierno Mali, a partire dalle rivelazioni di alcuni iniziati di Sanga, si allarga a comprendere *tout court* “la cultura nera”.

Scrivono Griaule:

le religioni tradizionali, così come la struttura sociale e giuridica e le abilità tecniche delle razze nere, promanano da un unico sistema di pensiero, un sistema in grado di provvedere una interpretazione dell’universo nonché una filosofia che consentano alla tribù di seguire sulla propria strada e all’individuo di condurre una vita equilibrata²⁶³

Per illustrare questo “*sostrato metafisico*” che presenta come caratteristica del “negro” e della “cultura negra” produce esempi tratti dalle culture più studiate da lui stesso e dagli allievi: quella dei Dogon e dei Barbara studiati dalla Dieterlen²⁶⁴.

Affondando l’argomento *Les nègres d’Afrique et les arts sculpturaux*, Leiris che da tempo si stava occupando del tema avendo dimestichezza con la critica d’arte²⁶⁵, si pone un problema di metodo storico applicato all’interculturalità: ripercorre le tappe della scoperta dell’*art nègre* tra le avanguardie artistiche francesi dell’inizio secolo e tratta degli europei che “inventano” un’estetica africana a fini artistici loro propri. A differenza di Griaule, non ha e non esprime certezze, tanto meno incrollabili, è, al contrario, assai dubbioso circa l’opportunità di una trattazione così ampia del tema della plastica africana - come il titolo del lavoro sembra suggerire - e afferma che trattare di scultura africana è tanto assurdo per un europeo come lo sarebbe per un africano che pretendesse di trattare di scultura europea nella sua globalità.

Quindi procede non appellandosi - come Griaule - a una presunta *essenza comune* della plastica africana, ma basandosi su una prospettiva contingente. Consapevole di scrivere da uomo occidentale che tenta di cogliere analogie tra differenti tipi di scultura africana, giunge perfino a presentarli come espressione di una “civiltà”, ma rendendosi subito conto - e lo dichiara - di come tali insieme siano una sorta di “illusione ottica”. L’unità apparente delle forme dell’arte “nera” attiene semplicemente alla percezione di quei modi comuni in cui esse differiscono da quelli a cui è abituato l’occhio di un europeo.

Il suo categorico rifiuto di rappresentare un’essenza esotica dell’arte africana - che denota la sua sensibilità epistemologica - è in qualche misura lo specchio della sua carriera etnografica che, come vedremo, si divaricò rispetto a quella dei compagni della Dakar-Gibuti, in particolare dell’esponente di maggiore spicco della Missione, Marcel Griaule.

Leiris, infatti, non fu né si sentì mai un “iniziato”, non lo fu neppure nel corso della sua più forte e partecipata esperienza gondarianica, durante i sacrifici agli spiriti *zar*, anzi il suo diario intimo è stato considerato una critica spietata del paradigma dell’iniziazione²⁶⁶.

Come avrebbe dunque potuto Leiris presumere di rappresentare, con la compatta sicurezza di Griaule, una cultura o addirittura un insieme di culture se aveva provato e provava enorme difficoltà, nel suo incessante lavoro autobiografico, a rappresentare se stesso?

Fu questo atteggiamento critico che forse gli rese pressoché inaccettabile continuare la ricerca sul campo preferendole la letteratura, l’impegno politico militante anticolonialista e la riflessione, a posteriori, sulla sempre più lontana esperienza della Dakar-Gibuti e su un’Etiopia “lontana” ma non per questo idealizzata.

²⁶³ Griaule (1953), p.361

²⁶⁴ Ibid., p.362.

²⁶⁵ Cfr. qui Biografia di Michel Leiris in Appendice I.

²⁶⁶ Clifford (1988), p. 112.

I.2.10 Critiche e difese al “metodo Griaule”

La morte di Griaule (1956) intervenne in un momento di svolta profonda della ricerca francese quando l'etnologia stava effettuando un cambiamento radicale di metodo grazie all'affermarsi della ricerca strutturalista (animata da Claude Lévi Strauss)²⁶⁷ e dell'antropologia dinamica, fondata da Gerges Balandier in prospettiva radicalmente anticolonialista.

Nello stesso tempo essa prendeva le distanze dall'immagine di scienza puramente esotica, volta a collezionare fatti e aspetti delle tradizioni di paesi che stavano per perdere i loro “caratteri originali”, aprendosi sempre più al dibattito teorico, alle società europee e ai fenomeni contemporanei.

Divenuta scienza sociale *a part entière*, l'etnologia che si venne definendo come antropologia, si interrogò sempre più sui suoi oggetti e sui suoi metodi aprendosi a nuovi terreni, privilegiando le missioni individuali di lunga durata e allontanandosi dal grande pubblico e dagli appassionati dei viaggi e dei territori abitati da popolazioni ritenute “incontaminate”.

A portare in Francia uno sguardo fortemente critico all'opera di Griaule fu per primo Georges Balandier che, nel 1959, pubblicò una critica molto circostanziata all'opera dell'etnologo da poco scomparso²⁶⁸ che è stata ripersa negli anni successivi e che può essere sintetizzata nei seguenti punti:

- a) insufficiente riferimento al contesto “materiale” e ai quadri sociali esaminati con obiettività;
- b) carattere troppo sistematico di un modo di procedere che valorizza l'aspetto ordinato e bene integrato della società attraverso riferimenti alle ideologie che sono a questa associate e trascurano le contraddizioni e i conflitti che caratterizzano tutti i sistemi sociali;
- c) mancanza di un carattere dinamico di un metodo che tratta i fatti secondo la prospettiva di un tempo mitico e mai secondo la prospettiva di un tempo storico.

Balandier gli rimproverava in sostanza di avere idealizzato quella cultura confondendo nei suoi successivi studi l'universo mitico con la realtà sociale.

La stessa critica gli fu mossa, anni dopo da Mercier che, nella sua *Histoire de l'anthropologie*, dopo avere sottolineato il merito di Griaule di avere messo in luce sistemi di pensiero abbastanza coerenti e comprensibili osserva che la logica del mito riceve nei suoi lavori troppa attenzione e le contraddizioni della storia nessuna. La cultura “reale” sparisce del tutto al confronto con la cultura ideale²⁶⁹.

Più aspre le critiche provenienti da parte degli antropologi anglosassoni come la Douglas²⁷⁰ che mostrò i diversi mediti di approccio alla ricerca sul terreno da parte di Griaule e dell'omologo inglese Evans-Pritchard nel lavoro su *Les Nuer* che approdarono a risultati molto differenti.

Clifford, dal canto suo, ha posto l'acconto sul rovesciamento di posizione intervenuto dopo i famosi dialoghi con Ogotemmêli e ha introdotto il problema del ruolo degli stessi Dogon nell'evoluzione del lavoro di Griaule²⁷¹.

Dirk Lettens nel 1971 aveva dedicato un'opera di oltre 600 pagine che è stata molto criotificata - a tutto il corpo testuale dell'etnologia di Griaule che tende a dimostrare come tutto il lavoro del

²⁶⁷ Retrospectivamente si può dire che la partecipazione di M. Griaule alla commissione di tesi di Lévi Strauss nel 1948 segnò idealmente il passaggio di testimone tra i “dissodatori del terreno” degli anni Trenta-Quaranta e i teorici degli anni Cinquanta- Settanta (cfr. Dosse 1991, p.36).

²⁶⁸ Balandier (1959).

²⁶⁹ Mercier (1984), pp.200-201.

²⁷⁰ Douglas (1967), pp.559-570.

²⁷¹ Clifford (2010).

dopoguerra sarebbe rivelatore di una “speculazione etnologica” e questo viene sostenuto mettendo a confronto le affermazioni di Griaule contenute nelle varie opere; Lerttens approda alla conclusione che i suoi informatori non avrebbero fatto altro che fornirgli delle risposte prestabilite.

Van Beek nel 1999 ha tentato di verificare in *Dogon restudied* frutto di undici anni di ricerche sul terreno, le informazioni raccolte da Griaule attraverso i propri informatori: i dogon che Van Beek ha incontrato ha incontrato - che erano perfettamente al corrente dei miti descritti in *Masques dogons* - dicevano di non aver mai sentito parlare della versione restituita da Ogotemmêli. Di qui egli giunge a sostenere che la narrazione mitica di Griaule dagli anni Quaranta in poi è costituita da un’amalgama, abilmente miscelata, tra differenti realtà mitiche: dogon ed europee. Egli tenta di ricostruire le componenti del mito mettendo in evidenza l’amalgama operata dagli informatori e ricostruita da Griaule tra differenti apporti culturali: dogon, islamici e cristiani. Sulla stessa linea critica molti altri tra cui, Jansen, Jamin, la Doquet, Ciarcia, Jolly²⁷², per citare i lavori più noti.

Amselle nel 2000 recensendo un lavoro fortemente critico di Van Beek e Jansen, dello stesso anno sulla scuola di Griaule “assolve” - non senza chiari distinguo - il metodo griauliano, collocandolo storicamente nell’età del trionfante colonialismo francese e, pur sottolineando i meriti di Griaule nei confronti delle culture dogon, barbara e malinké, non nasconde il problema della “costruzione di un’etnografia di scuola” osservando tuttavia - in linea con gli allievi di Griaule - che “*Masques dogon*, *Le Renard pâle* o *l’Essai sur la religion bambara* della Dieterlen (1951), con prefazione di Griaule, fanno ormai parte integrante della cultura dogon, bambara e malinké e, in prospettiva più ampia, del patrimonio culturale maliano. Sono monumenti - egli afferma - a queste culture allo stesso titolo degli edifici sacri di Kangaba (*kamabolon*) o delle maschere *kanaga*, tanto che volerli dissociare da esse sarebbe altrettanto artificioso che dissociare il paganesimo dogon o bambara dall’islam. Quali che siano i loro difetti, aggiunge, resta il fatto che questi lavori hanno avuto, nell’età coloniale, un immenso merito: quello di dare dignità a gruppi umani ai quali era stata negata perfino la possibilità di possedere una cultura. Che questo sia stato pagato al prezzo forte dell’invenzione delle culture dogon, bambara e malinké, non toglie nulla - sempre secondo Amselle - a questo merito, perché si trattava di uscire dalle tenebre nelle quali le aveva sprofondate la condizione delle popolazioni indigene quale era stata definita dai colonizzatori. In quell’operazione - che definirei coraggiosa, appassionata “disinvoltata” e mirata a un fine ben preciso collocabile in uno spazio tra la scienza etnologica e la politica - risiedeva, sempre secondo Amselle - la sola possibilità di farli uscire dall’indistinzione coloniale e di farli esistere come uomini. Non vi è da meravigliarsi che gli interessati dogon, bambara e malinké abbiano, in cambio, testimoniato una riconoscenza senza limiti ai loro padri e alle loro madri spirituali. Collocando allo stesso livello da una parte i Dogon e i Bambara e dall’altra i Greci, gli Indù e i Cinesi, Griaule e la Dieterlen hanno innalzato quelle popolazioni del Sudan al rango delle grandi civiltà dell’Oriente e dell’Antichità. La conclusione di questa difesa d’ufficio in favore della scuola di Griaule non può che essere la sua “storicizzazione” all’interno del processo di colonizzazione e del successivo “illuminato”, se si vuole, processo di accompagnamento da parte degli etnologi alla ormai inevitabile decolonizzazione Fiemeyer (2004).

Ma, credo che ora si possa davvero dire che ormai la storia ha inglobato la ri-costruzione di Griaule e della sua scuola relative alla mitologia e alla cosmogonia dogon se è vero che dei loro lavori si sono riappropriati artisti maliani come Ismaïl Duiabeté o Abdoulaye Konaté che utilizzano i risultati delle ricerche di G. Dieterlen (la sua più stretta collaboratrice) e di Y. Cissé sui segni del *komo* per le proprie opere pittoriche in un continuo scambio di culture e tra culture che caratterizza oggi più che ai tempi di Griaule la riflessione antropologica in senso ampio.

²⁷² Cfr. qui Bibliografia generale.

Capitolo II

La reflexive antropology di Michel Leiris (1901-1990)

II.1. Premessa

“*Et ainsi tout se produit en jeu de forces contadictaires selon un double mouvement...*” (AdH, p.164)

L'opera di Michel Leiris (1901-1990) – il protagonista della prima parte del mio lavoro - è sostanzialmente un'ininterrotta autobiografia letteraria²⁷³, caratterizzata da un' irriducibile “duplicità” – che ne riflette la visione della realtà: *teatro* in cui *giocano* forze contraddittorie secondo un duplice movimento²⁷⁴.

Essa suggerisce una premessa relativa alla sua dimensione di etnografo che tocca, in primo luogo, il carattere complessivo della produzione, funzionale anche a giustificare l'ampia ricostruzione della vita che presento qui in Appendice I. E vale, in particolare, per *L'Âge d'homme*, per i quattro tomi de *La règle du jeu* (soprattutto per *Fibrilles*, grandioso arazzo autobiografico), per il *Journal*, diario quasi quotidiano che tenne dal 1922 al 1989, e anche per *L'Afrique Fantôme*, e può essere condensata, preliminarmente, in questa precisazione/precauzione: è difficile, forse sarebbe meglio dire improduttivo, distinguere in Leiris biografia/autobiografia/autoritratto da letteratura e, relativamente al diario di viaggio in Africa, *L'Afrique Fantôme*, appunto - momento significativo di queste considerazioni - letteratura da resoconto etnografico.

Valga, in questo senso, quanto osserva Andrea Zanzotto, traduttore di *L'Âge d'homme* (*Età d'Uomo*) in una delle più raffinate sintesi sulla poetica leirisiana:

Chi pretenda di inoltrarsi nell'autobiografia si troverà in continuazione dirottato da illusorie prospettive, falsi fondali, giochi di specchi, cartelli di cui è stata cancellata la scritta o mutata la freccia direzionale. Ma, nello stesso tempo, tutti questi rigiri, presi nel loro insieme, avranno un certo significato; una certa verità si farà strada non attraverso l'individuazione dei singoli fondali o delle singole scritte, ma quasi all'interno dei vuoti, degli intervalli che li separano, e poi nella catena di parziali convergenze di significato e delle agnizioni che imbastiscono l'unità nell'insieme [...]. Nell'autobiografia, soprattutto come l'ha intesa Leiris, le allucinazioni sono in osmosi col vero, le contraddizioni poi contraddicono la loro stessa contraddittorietà, le quinte che sono teatro mostrano anche di essere il complemento necessario alla conoscenza del falso esistente nelle nostre singole realtà. Complicati marchingegni, macchine che sembrano “inutili”, diventano o già sono viscere, e viceversa.

Si è spesso detto che Leiris segna una svolta nella concezione dell'autobiografia, svolta decisiva e importante quanto quella segnata ai suoi tempi da Rousseau. Ed è forse vero. Nell'autobiografia “leirisiana” tutti i pericoli di questo atto letterario si trovano moltiplicati esponenzialmente proprio perché è l'autobiografia stessa con i suoi trabocchetti quella che finisce per identificarsi con la vita. Vivere è appunto incentrato sullo scrivere autobiografico, sulla combinatoria delle occasioni di

²⁷³Forse, si potrebbe anche con maggiore pertinenza definire “autoritratto letterario” nel senso attribuito a questo termine da Beaujour (1980) (2006); su questo si vedano anche Lejeune (1998) (2005) (2007a) (2007b).

²⁷⁴ Sull'opera di Leiris, in generale, si rinvia, in ordine alfabetico, ai saggi più significativi: Armel (1997); Bachelard (1948); Barberger (1998); Berranger (1988); Bréchon (1973); Butor (1960); Chambers (1967); Chappuis (1973); Clavel (1984); Durand (1970); Kleiber (1999); Lejeune (1975a),(1975b); Maïllis (1998), (2002); Maubon (1987) (1994) (1997) (2005); Nadeau (1963) (2004); Poitry (1955); Pubarot-Bigallo Sermet (1997); Yvert (1996). Agli articoli verrà fatto riferimento nel corso del capitolo.

memorazione che si accavallano al vissuto quotidiano per precipitare insieme nel vortice del testo autobiografico. Perché, in definitiva, ciò che si dovrà produrre come vera vita sarà appunto un testo, anzi, un testo letterario, anzi, un testo poetico. Quello che presumibilmente dovrebbe partire come indagine “obiettiva”, e per questo crudelissima, girando su se stessa deve rientrare nella libertà assoluta del testo poetico, e diventare quindi “godimento”, ma nulla è meno accertabile che le regole di questo gioco pendolare [...]. Leiris in quasi tutti i suoi scritti non risparmia metafore, concatenazioni, riferimenti in rapporto ad un rischio assoluto, a una crudezza senza tregua, in fin dei conti ad un vero teatro delle crudeltà che devono caratterizzare l'autobiografia: essa è metter in pubblico, in scena i più riposti atti e pensieri. V'è in questo atteggiamento di partenza un bisogno di confessione intesa davvero come “sacramento della penitenza”, esorcisma contro una colpa oscura. [...] Egli allora ha bisogno di costruirsi un'idea della letteratura come sfida e rischio reali, come una tauromachia in una prima fase; ha bisogno di credere a quel tipo di spogliarello scorticamento che tanto brucia di scottanti verità da incendiare la pagina su cui viene trascritto (secondo un noto paragone da lui citato).. L'autobiografia gli appare, in questo senso, il più adatto terreno sacrificale ed eroico, secondo un tipo di fantasmatica originatosi nell'ambito multiforme del surrealismo, in tutte le sue possibilità di avventura e di “prova”; e nelle vicinanze di quell'ambito si ritrovano Bataille e Artaud, per moli aspetti contigui a Leiris, e insieme isolati, “alieni” per il loro imparagonabile oltranzismo. A Bataille appunto è dedicata *Ètè d'uomo*.²⁷⁵

Adottando dunque le necessarie cautele rispetto alle *prospettive illusorie*, prendendo le dovute distanze dai *falsi fondali* rintracciabili nei testi poetico- letterari leirisiani, e non soltanto in questi, attenti – sulla scorta di una critica ormai consolidata - a non perdersi nell'erbario brillantissimo di figure oniriche, di vegetazioni del profondo – quale quello di *Notti senza notti e alcuni giorni senza giorno* - ho cercato di addentrarmi nella ricostruzione della biografia di Michel Leiris (che qui riporto in Appendice I) che si basa essenzialmente su quanto egli “racconta” di sé, tenendo come riferimento essenziale quella fissata da Louis Yvert nel 1996 e nel 2003²⁷⁶ a cui ho apportato integrazioni, relative soprattutto agli anni successivi al 2003 e nella quale ho inserito alcune considerazioni che spero contribuiscano a inquadrare gli anni ricchissimi di stimoli in cui prese vita e maturò la sua esperienza letteraria, e in seguito, di pari passo con la letteratura, quella etnografica. Seguire attraverso i molteplici fili delle vicende autobiografiche (magistralmente interpretate per primo da Philippe Lejeune)²⁷⁷ il dipanarsi della sua vastissima produzione - con qualche attenzione alla critica che, dopo gli anni '70 ha dedicato sempre maggiore attenzione, soprattutto in Francia, intorno alla sua importante e assolutamente originale opera letteraria ed etnografica (poco conosciuta in Italia, se non in tempi relativamente recenti) - risponde allo scopo di collocare i contributi che Leiris dedicò alla possessione degli *zar* in Etiopia (che si situano, con tappe molto distanziate e impegno diverso, nell'arco di oltre cinquant'anni), entro le fasi, complesse, della sua maturazione: dell'uomo-letterato e dell'etnografo, si diceva, ma anche del critico d'arte (attento soprattutto all'arte contemporanea e all'arte “nera”), del rigoroso intellettuale di sinistra, dell'anticolonialista dichiarato e impegnato politicamente, del grande lettore-ri-lettore di testi, nella veste di fondatore e componente di comitati scientifici di numerose riviste e collane e in quella di ideatore e realizzatore di mostre con relativi cataloghi al *Musée de l'Homme*.

In questa ultima veste, solo apparentemente secondaria, Joseph Tubiana lo definì *L'écrivain public du Trocadéro*.²⁷⁸

Personalità dolorosamente e generosamente poliedrica, quella di Leiris - a cui non bastò una lunghissima vita per raccontarsi, costretto dai propri *fantasmi* all'autobiografia/autoritratto, mentre avrebbe desiderato assai di più, è lui stesso a confessarlo, scrivere un romanzo.... (di cui tentò un

²⁷⁵ Zanzotto (2003), pp. 185-187.

²⁷⁶ Yvert (1996) (2003).

²⁷⁷ Lejeune (1975a) (1975b).

²⁷⁸ Mercier (2003).

abbozzo “conradiano” durante il viaggio di ritorno dalla Dakar-Gibuti)²⁷⁹ - che assorbe il lettore avvincendolo nelle spire di un’autonarrazione infinita.

Sta – e non è agevole - allo stesso lettore, poi, uscirne o, almeno, tentare di farlo avendo tratto qualche spunto utile: nel mio caso finalizzato a leggere l’opera etnografica in armonia con l’altro *coté* dell’attività di Leiris: quello letterario. E leggerla, soprattutto, per tentare di comprendere e rappresentare, anche alla luce di consonanze e dissonanze, la mia esperienza sul terreno a contatto con spiriti e guaritori con problemi quotidiani e tentativi di risoluzione da parte di uomini o donne “illuminati”.

Leiris, infatti, coltivò contemporaneamente, per moltissimi anni, seppure in ambiti fisicamente separati, letteratura (e critica d’arte contemporanea) ed etnografia, includo, in quest’ambito di interesse i lavori sull’arte “nera”, sui quali qui non mi soffermerò.

Per quanto riguarda l’etnografia, va osservato che se è vero che dopo la missione Dakar-Gibuti del 1931-1933 non si dedicò più alla ricerca sul terreno, è altrettanto vero che viaggiò molto e ritornò pure in Africa, ed è indubitabile che fu attento - anche e soprattutto per la funzione che rivestiva al *Musée de l’Homme* per la quale “studiò da etnologo”, promosse studi, organizzò esposizioni e diresse collane di carattere etno/antropologico - alle piste che la ricerca antropologica francese andava aprendo dagli anni ’50 in poi e, soprattutto, alle interpretazioni che stavano maturando rispetto alla *trance* e alla possessione – fenomeni che, non vi è dubbio, lo avevano toccato nel profondo durante il soggiorno di cinque mesi a Gondar a contatto con la setta di posseduti che ruotava intorno alla “sacerdotessa” del culto zar, Malkam Ayyahou e alla sua affascinante figlia, Emawayish, la “principessa dal volto di cera” di cui durante il soggiorno gondariano si invaghì, dolorosamente²⁸⁰.

Snodo fondamentale – lo si vedrà - quello dell’attrazione sessuale provata per Emawayish nell’interpretazione del resoconto partecipato dei fenomeni di possessione ai quali assistette nella casa di Malkam Ayyahou, anche e soprattutto se teniamo conto di quanto *non* vi leggiamo, e che può essere ricostruito, come lo è stato, attraverso altre fonti, da J. Mercier, nel lavoro, corredato da immagini inedite, *Les Traverses Éthiopiennes de Michel Leiris. Amour, Possession, Ethnologie*²⁸¹, che si è mosso sfruttando indizi contenuti nel diario che, credo, Lejeune indicherebbe come quei segreti che suscitano la curiosità del “genetista” letterario, che fanno scattare il *declic*²⁸².

Il Leiris di Gondar non è certamente lo stesso giovane uomo che, nei mesi precedenti, aveva preso parte alla Missione con l’incarico di segretario-archivista, soffrendo ricorrenti depressioni e non condividendo, se non superficialmente, i metodi dell’etnografia maussiana messa in pratica da Griaule e dai colleghi della spedizione²⁸³.

L’Etiopia, per lui la vera Africa, lo “catturò” e soprattutto lo catturarono i posseduti e i loro spiriti. Ma per un tempo breve, fino a un quasi immediato ripiegamento su se stesso e a un ritorno cupo e, apparentemente, senza slanci, in cui trovarono spazio il rimorso e la disillusione, compagni inseparabili, ma non i soli, della sua avventura umana, letteraria ed etnografica.

Da quel viaggio si aprì, non va dimenticato, la sua “seconda dimensione”, quella che lo tenne serrato alla realtà, al lavoro quotidiano, alla scrivania del *Musée de l’Homme*, che lo spinse a studiare etnologia e lingue orientali, che gli permise di esplicitare, in quanto etnologo, un impegno politico di carattere internazionale, nato dalla riflessione critica intorno alle gravi colpe del colonialismo e dal contatto con personalità del calibro di Alfred Métraux, Georges Bataille, Aimé Césaire, Jean-Paul Sartre.

Negli anni successivi alla pubblicazione de *L’Afrique Fantôme* (1934), Leiris si riavvicinò allo studio della possessione con la curiosità che, credo, si possa definire “affettuosa e distaccata” (una delle tante declinazioni della sua duplicità e che già si manifesta nel titolo del diario), di chi ripensa

²⁷⁹ Cfr. qui più innanzi.

²⁸⁰ Cfr. qui più innanzi.

²⁸¹ Mercier (2003).

²⁸² Lejeune (2005).

²⁸³ Su cui cfr. qui più innanzi.

a un tempo trascorso fatto, soprattutto, di disinganni per quello che ci si aspettava di trovare andando lontano e non si è trovato: delusioni che si erano accompagnate a Gondar, tuttavia, con momenti di vera esaltazione.

Ritornare su quei temi gli era senza dubbio suggerito sia dagli studi di carattere linguistico (studiò l'amharico) sia etnoantropologico, che intraprese seriamente dopo il rientro dall'Africa per sostanziare di contenuti l'incarico di etnologo che gli era stato affidato, sia dagli interessi sempre presenti per i fenomeni psicologici e, infine, dalla quantità notevolissima di materiali scritti (quaderni e dossier) che aveva a disposizione: quelli che egli stesso aveva compilato insieme con la sua guida e interprete Abba Jérôme nel corso del soggiorno gondariano della Missione Dakar-Gibuti e che tenne per decenni nel piccolo ufficio che occupava al *Musée de l'Homme* (i quaderni di Abba Jérôme erano alla *Bibliothèque Nationale* di Parigi). E anche dai lavori di interlocutori-antropologi che ritenne vicini rispetto ai propri interessi e inclinazioni: mi riferisco, in particolare, a quelli degli amici Georges Bataille e Alfred Métraux (per il quale scrisse nel 1968 la prefazione alla seconda edizione del saggio sul *vodu* haitiano pubblicato la prima volta nel 1958), ma anche a Roger Bastide e a Gilbert Rouget, studiosi dei culti *vodu* ad Haiti e in Brasile, dei culti sciamanici, molto prossimi ai culti *zar* dei quali aveva avuto una lunga esperienza diretta²⁸⁴.

Con Métraux, del resto, dalla cui forte influenza fu certamente toccato, ebbe modo di frequentare i santuari del *vodu* durante un viaggio ad Haiti nel 1948 nel corso del quale venne introdotto ai culti, come spettatore, non come adepto, adepto non fu mai neppure Métraux che, allo studio di quel culto, dedicò molti anni e molta passione.

Alla influenza di questi antropologi e, per qualche verso, anche a quella di Jean Paul Sartre (che di Leiris stimò le qualità poetiche e umane), si debbono – come dirò – alcune delle riflessioni sulla possessione compiute “a tavolino” molti anni dopo il viaggio in Africa, il cui tono è diverso - ma non meraviglia - rispetto a quello dell'originalissimo diario: mi riferisco, in particolare, al saggio del 1938²⁸⁵, ove mette in risalto alcuni aspetti psicologici del fenomeno, e, soprattutto a quello del 1958²⁸⁶ ove ne legge gli “aspetti teatrali” (un fortunato lavoro, ispirato dall'incontro con Métraux ad Haiti, scritto pochi mesi dopo il tentativo quasi riuscito di suicidio, poi ristampato e tradotto).

Lavori e riflessioni che, via via, si rarefanno e possono dirsi definitivamente conclusi nel 1983, con il bel ricordo dedicato al mentore e amico Abba Jérôme²⁸⁷, che con dottrina e saggezza, gli aveva aperto, nel 1932, le porte del mondo degli *zar* a Gondar e dei loro adepti.

Una chiusura letterariamente e intimamente ineccepibile.

Poi sette anni di silenzio rispetto a questo tema, fino alla morte.

II.2 Il contributo di Leiris allo studio della possessione in Etiopia .

A fissare dei punti fermi che rinviano a momenti precisi dell'*excursus* biografico²⁸⁸ e dell'impegno etnografico di Leiris presento i contributi, di varia ampiezza, che dedicò alla possessione degli *zar* in Etiopia.

Tranne i lavori più ampi: *L'Africa Fantasma* (n.3) e *La possessione e suoi aspetti teatrali* (n.7), i saggi più brevi non sono mai stati tradotti. Di questi fornisco la traduzione in Appendice ove riporto anche due brevi contributi (nn. 1 e 10), di cui esiste la traduzione italiana, per offrire un quadro completo delle “opere minori” di Leiris in tema di possessione²⁸⁹.

²⁸⁴ Cfr. qui più innanzi.

²⁸⁵ MLE (1938b); cfr. qui la tradizione it. in Appendice I.

²⁸⁶ MLE(1958).

²⁸⁷ MLE(1983); cfr. qui la tradizione it. in Appendice I

²⁸⁸ Cfr. Appendice I, Biografia di Michel Leiris.

²⁸⁹ *Ibid.*

1. Il saggio introduttivo alla Missione *L'oeil de l'ethnologue (à propos de la Mission Dakar-Djibouti)*, in "Documents", n. 7, pp. 404- 414. [trad. it. *L'occhio dell'etnografo. A proposito della Missione Dakar-Gibuti* in M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp. 162-167, e qui Appendice I pp.] del 1930.
2. L'articolo illustrato *Le Taureau de Seyfou Tchenfer* , in "Minotaure", n. 2, (1933) pp. 74-82, [trad. it. *Il toro di Seyfou Tchengfer*, di L. Budriesi, qui, Appendice I, pp. ...], del 1933.
3. Il diario di viaggio *L'Afrique fantôme [de Dakar à Djibouti, 1931-1933]*, Gallimard (« Les Documents bleus ») del 1934; che ebbe varie edizioni, aumentate da nuove prefazioni, di cui quella del 1988 (« Tel »). È stato ristampato con altre opere dello stesso autore in *Miroir de l'Afrique (=MA)* nel 1995; [trad. it. *L'Africa Fantasma*, a cura di G. Pasquali con *Introduzione* di G. Neri, Rizzoli, Milano 1984]
4. L'articolo *Le Culte des zârs à Gondar, (Ethiopie septentrionale)*, in " Aethiopica", n° 3 e n° 4, (1934) pp. 96-103 e 125-136 [trad. it., *Il culto degli zar a Gondar (Etiopia settentrionale)* di L. Budriesi qui, Appendice I, pp.], del 1934.
5. L'articolo *Un rite mèdico-magique Éthiopien, Le jet du Dâmqâra*, in "AETiopiaca", n .2 pp. 61-74 [trad. it. *Un rito medicomagico etiopie: il lancio del Dâmqâra* di L. Budriesi, qui, Appendice I, pp....], del 1935.
6. L' articolo *La croyance aux génies "zâr" en Ethiopie du Nord* in " Journal de Psychologie Normal et Pathologique", 35, pp. 108-125 [trad. it. *La credenza nei geni zar nell'Etiopia settentrionale*, di L. Budriesi, qui, Appendice I, pp.], del 1938.
7. Il volumetto *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris Plon. Ristampato con un saggio aggiunto: *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, précédé de *La Croyance aux génies zâr en Éthiopie du Nord*, Le Sycomore, 1980, et Fonfroide-le-Haut (Hérault), Fata Morgana, 1989. Ristampato in *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, 1995; [trad. it. *La possessione e i suoi aspetti teatrali presso gli etiopi di Gondar*, Milano, Ubilibri 1988], del 1958.
8. La *Préface* a Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Gallimard (seconda edizione in « Bibliothèque des Sciences humaines») [trad it. *Prefazione* a Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien* di L. Budriesi, qui, Appendice I, pp.....], del 1968.
9. L'articolo *Mazmur le clerc*, in "L'Ethnographie", n. 68, pp. 39-58 [trad. it. *Il chierico Mazmur* di L. Budriesi, qui, Appendice I, pp.....], del 1974.
10. La *Préface* a Gilbert Rouget, *La musique et la transe*, Paris, Gallimard , pp. 7-14;[trad. it. *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, a cura di G. Mongelli, Torino, Einaudi 1986, la *Prefazione* è alle pp. IX-XVI], del 1980.
11. Il ricordo dell'amico e antico collaboratore Abba Jèrôme, da poco scomparso: *Encens pour Berhânê* , in *Guirlande pour Abbâ Jérôme*, Paris, *Le Mois en Afrique*, pp. 1-5 [trad. it. *Incenso per Berhânê*, di L. Budriesi, qui, Appendice I, pp.], del 1983.

Contributi che, con differente continuità, coprono, come dicevo, un cinquantennio e che, occorre notarlo, non sfruttano, se non in parte minima (con l'eccezione del saggio/biografia *Mazmur le clerc*) il prezioso materiale etnografico raccolto da Abbâ Jérôme e dallo stesso Leiris nel corso dei circa cinque mesi di indagine della missione a Gondar²⁹⁰.

II.3 La preparazione al “mestiere di etnografo”

Tra il 28 ottobre 1986 e il 12 marzo 1987, gli amici Sally Price e Jean Jamin conversarono a lungo con Leiris nel suo appartamento del *quai des Grands-Augustin*. Benché molto avanti negli anni, egli non aveva cessato di lavorare e progettare nuove opere. Da quei colloqui registrati trassero un testo, pubblicato nel 1988, che Leiris poté rivedere²⁹¹, ripubblicato nel 1992 con il titolo *C'est –à – dire*, titolo che lo stesso Leiris, nel *Journal*, aveva annotato per un'opera postuma²⁹². Molto spazio dei colloqui è dedicato al mestiere di etnografo e alle sue motivazioni.

L'ultima domanda che la Prince gli rivolse riguarda il significato della sua ricerca antropologica che ella valutava potesse convergere nell'ambito della *reflexive anthropology*²⁹³:

S.P. - *Cosa pensa di questa antropologia che oggi è alla moda e che, da noi, si chiama reflexive anthropology, e che reintroduce l'elemento soggettivo. E quasi come se la soggettività che lei difende in etnologia da cinquant'anni, sia divenuta d'attualità.*

M.L. – Io penso che l'elemento soggettivo debba essere presente. È sempre presente. Allora è meglio che lo sia in modo manifesto piuttosto che in modo nascosto. In somma, occorre mettere le carte in tavola. Ecco io sono così e io che sono così ho visto questo. Per me è elementare. Voglio fare una concessione alla scienza ufficiale, io penso che l'oggettività assoluta, che è quanto v'è di più auspicabile, non è possibile, la soggettività c'è sempre. Allora è infinitamente meglio che questa soggettività sia ammessa piuttosto che simulata. Che si sappia come stanno le cose²⁹⁴.

A leggere le risposte di Leiris, quasi novantenne, alle domande degli amici, poco sembra essere cambiato rispetto ai primi passi dell'etnografo dell'inizio degli anni Trenta, quando era partito al seguito della Missione Dakar-Gibuti²⁹⁵ per un viaggio, certo da neofita, ma con obiettivi abbastanza precisi, anche se da lui in qualche modo celati, ricco già di esperienze intellettuali che andarono a costruire i modelli mentali con i quali affrontò il compito assegnatogli presso la Missione.

C'era stata, anzitutto, l'esperienza poetica, il “furore” che aveva condiviso prima con Max Jacob poi con i giovani della *rue Blomet*, in particolare, con André Masson; poi con i surrealisti (dal 1925 al 1929) che, guidati da André Breton, si ribellavano alla condizione umana e volevano trasformare l'esistenza avendo come modello sia “il cambiare la vita” di Rimbaud²⁹⁶, sia il “trasformare il

²⁹⁰ Le centinaia di pagine di appunti sono rimaste inedite: né Leiris né Abba Jérôme ebbero la necessaria energia per dedicarsi al loro studio.

²⁹¹ Il testo venne pubblicato nel 1988 in due versioni: una inglese e una francese cfr. Price (1988).

²⁹² Price-Jamin (1992).

²⁹³ Sull'argomento rinvio alla sintesi di Dempsey Page (1997) che esamina contributi dei maggiori esponenti di questa corrente: I. Brady, V. Crapanzano, C. Geertz, K. Naranian, R. Price, P. Rabinow, R. Rodinlon, M. Shostak.

²⁹⁴ Price-Jamin, p. 55 [la traduzione è mia].

²⁹⁵ Essa fu come s'è detto nel I capitolo, la prima grande missione etnografica francese, posteriore di alcune decine d'anni alle missioni tedesche o britanniche. La Dakar-Gibuti fu una sorta di “laboratorio” mobile ove si incrociarono le innovazioni e le sperimentazioni in campo etnografico, tanto a livello di metodi di inchiesta quanto di collezione di oggetti, di realizzazione di filmati etnografici e, preliminarmente di attività di *sponsoring*.

²⁹⁶ Sull'influenza di A. Rimbaud sul viaggio in Africa di Leiris cfr. Verlet (2000).

mondo” di Marx²⁹⁷, sia il personaggio che Leiris conobbe da bambino, dalla cui opera fu fortemente influenzato: Raymond Roussel opportunamente definito il suo *zar*²⁹⁸.

Certamente, è lo stesso Leiris a ricordarlo, fu il surrealismo a portarlo all’etnologia, seppure con quel tanto di fortuito legato, inevitabilmente, alle lunghe vicende di apprendista poeta e di letterato in cerca di una propria strada, aperto ai contatti con culture diverse e, a ridosso della partenza, all’introspezione mediante la psicoanalisi, vissute tra gli anni 1919 e 1929²⁹⁹.

Quando era ancora legato ai surrealisti, aveva provato il desiderio della pura evasione, a scopo “terapeutico” che lo aveva spinto a compiere il primo viaggio in Africa, nel 1927: per sfuggire ai tormenti di un profondo disagio esistenziale era andato a trovare l’amico Limbour in Egitto dove, tuttavia, non era rimasto inerte, né come uomo né come letterato. Non gli era stato difficile maturare subito una netta posizione anticolonialista in linea con le idee assimilate in seno al movimento surrealista e aveva iniziato a scrivere il romanzo *Aurora* che terminò in Grecia, ulteriore tappa di quel viaggio/fuga³⁰⁰.

Pochi mesi più tardi Breton si rifugiò in Normandia per scrivere *Nadja*, anch’egli in preda a un senso di profondo fallimento³⁰¹, mentre Aragon, nel suo contemporaneo *Traité du style*, scrisse uno dei più virulenti *pamphlet* contro la società del tempo³⁰².

Il disagio di molti surrealisti era ancora un disagio individuale: “la nausea non è ancora il male del secolo – scrive C. Maubon – ma è all’origine di un bisogno di evasione, la cui inquietudine anima in modo compulsivo gran parte della letteratura contemporanea. Al punto che qualche anno più tardi, in un saggio che rende conto del disagio di tutta una generazione, il filosofo Emmanuel Lévinas farà dell’evasione la metafora di ciò che, retrospettivamente, apparirà come una nuova condizione esistenziale:

L’essere dell’io che la guerra e il dopoguerra ci hanno permesso di conoscere non ci lascia più alcun margine di gioco. Il bisogno di ragione non può che essere un bisogno di evasione”³⁰³

“*EVASION- hors du vase vers Eve ou Sion*”
scrive Leiris, giocando con le parole, in *Glossaire*³⁰⁴.

Nella partecipazione alla “*Révolution surrealiste*”, organo del movimento, Leiris aveva invocato il bisogno di uscire dall’essere che andò esasperando con il passare degli anni per poi riconoscere, più tardi, con rassegnazione, “che io non è *altro*”; e già quell’orientarsi della glossa poetica verso le

²⁹⁷ Cfr. Maubon (2005), p. 10.

²⁹⁸ Cfr. Albers (2007), p.301, che riprende un’osservazione di Annie Le Brun secondo cui Leiris sarebbe stato in certo modo “posseduto” da Roussel come da uno spirito *zar* - nel senso definito dallo stesso Leiris (qui a p.): Leiris sarebbe come un posseduto che è debitore dello *zar*, il quale non lo lascia tranquillo se non dopo che egli ha indicato un garante o ha il pagato il proprio debito verso lo spirito. Leiris, infatti, lo pagherà sia appropriandosi dei procedimenti di scrittura di Roussel, sia attraverso le ricerche sulla sua vita effettuate dopo la morte. Il “*Cahier Raymond Roussel*” dove confluiscono tali studi (*R&C*, pp.196-197), somiglia a un giornale di viaggio etnografico, e rappresenta, al tempo stesso, il tentativo di decifrare i testi di Roussel, in particolare le *Nouvelles impressions d’Afrique* (*LS*, p. XXIV), come se si trattasse di una “lingua segreta”.

²⁹⁹ A Jean Jamin che gli poneva domande sul suo percorso di etnografo notando come avesse moltissimo parlato di sé e scritto di sé, ma assai poco dell’itinerario intellettuale che lo aveva portato all’etnografia, Leiris rispondeva: “...ti dico francamente che è stato il surrealismo, di cui ho conosciuto i primi anni (1925-1929) e che per me rappresentò la ribellione contro il sedicente razionalismo occidentale, e dunque la curiosità per quei popoli che presentavano all’epoca più o meno quello che Lévy- Bruhl chiamava “la mentalità primitiva”. È molto semplice” cfr. Price- Jamin (1992), p. 10.

³⁰⁰ Su *Aurora* (*AUR*) vedi qui Biografia di Leiris, Appendice I.

³⁰¹ *Nadja* fu pubblicato nel 1928, cfr. Breton (1988), pp. 643-753.

³⁰² Aragon (1928).

³⁰³ Lévinas (1935), rist.(1982), p. 71.

³⁰⁴ *GSG=MLO* (1939), p.87 della ristampa del (1969), si veda anche *RDJ(FIB)*, p.769, dove Leiris evoca il desiderio di “precisare i rapporti tra quella colonna di fumo e quella colonna di nubi che guidavano il nostro cammino verso una Terra promessa, surrealismo e rivoluzione”, cfr. Maubon (2005), p.12.

terre inaccessibili dell'oggetto perduto, anticipa il fallimento dell'evasione sotto il segno della quale Leiris ha posto la sua partecipazione al movimento surrealista:

Ho cominciato col lamentarmi della mia prigionia. Oggi descrivo la mia prigionia. Si tratta ora di evadere³⁰⁵

Che il surrealismo non fosse la medicina adatta a guarire tutti i mali, Leiris lo sapeva bene; del resto, pochi anni più tardi (1929), dirà lo stesso della psicoanalisi³⁰⁶. Ma non potrà subito – né tanto meno mentre era all'interno del gruppo – ammettere che la poesia non bastava ad appagare la rivolta del poeta. Venuto il momento, gli fu congeniale obbedire all'imperativo di Breton *lâchez tout*, anche a costo di riconoscere che, nell'immaginario o nella realtà, ovunque si andasse, quali che fossero le avventure vissute, si finiva per approdare alla "fonte". Così, con l'approdo alla "fonte", si conclude il viaggio del narratore di *Aurora*, ultima esplosione surrealista³⁰⁷.

Poi un vera svolta: tutte le tensioni del quasi trentenne Leiris che, giovane, alla poesia aveva intrecciato la rivolta, si andarono condensando nell'esperienza compiuta tra il 1929 e il 1930 presso la rivista "Documents", la più sovversiva tra le riviste d'avanguardia pubblicate tra le due guerre, l'unica che era stata in grado di convocare sulla scena della rappresentazione ciò che ne era sempre stato escluso³⁰⁸; il luogo in cui la messa sulla scena della differenza - che riguardasse le società residue o la parte residuale di ogni civiltà - poté favorire il porre in prospettiva e la presa di distanza dai pregiudizi più radicati della società occidentale, in particolare, per quanto riguarda l'Europa, dall'etnocentrismo. Georges Bataille, che ne era il segretario generale, e i suoi collaboratori, portarono la rivista verso la "zona selvaggia ove ci si avventura senza carta geografica né passaporto di alcuna specie"³⁰⁹. E Leiris, più di ogni altro, lo seguì su quel sentiero che, in breve, doveva portarlo in Africa.

La sua partecipazione a "Documents" si declinò in una doppia veste: come segretario di redazione e come autore di numerosi contributi critici per ben undici rubriche³¹⁰: una presenza, quest'ultima, articolata, a propria volta, nella doppia prospettiva di una radicale denuncia della nostra civiltà e di un'esaltazione di tutto ciò che fosse in grado di porre rimedio alle sue carenze.

In un articolo apparso su "Documents" del novembre 1929 dal titolo *Civilisation*, scritto a proposito della rivista nera "New Liesli's Black Birds" (pp. 221-222), scrive:

Per quanto scarsa inclinazione di possa avere a proporre metafore come spiegazioni, la civiltà può essere paragonata senza troppa inesattezza al sottile strato verdastro – magma vivente e detriti vari – che si forma sulla superficie delle acque calme e talvolta si solidifica in una crosta, finché un gorgo non venga a sconvolgere tutto[...] Siamo[...] contro la divina "correttezza", quella delle arti che viene detta "gusto", quella del cervello che viene chiamata "intelligenza", quella della vita che viene designata con la parola dall'odore polveroso del vecchio fondo di cassetto: "morale". [...] Siamo sazi di tutto ciò, e proprio per questo ambiremmo avvicinarci più pienamente alla nostra ancestralità selvaggia, e apprezziamo solo ciò che,

³⁰⁵ *JOU*, giovedì 23 ottobre 1924, p. 74.

³⁰⁶ Sul suo rapporto con la psicoanalisi si rinvia a Lejeune (1975a) *Post Scriptum*.

³⁰⁷ Vedi qui Biografia di Leiris, Appendice I.

³⁰⁸ Sulla nascita e sull'organizzazione di "Documents" si rinvia qui in Appendice I alla Biografia di Leiris, pp. A proposito della collaborazione a "Documents" e al suo entusiasmo per la cultura "nera" Leiris, nel 1984, in un'intervista rilasciata a M. Haggerty (*La France découvre le jazz* n. speciale di "Jazz magazine", n.325, gennaio 1984, p. 36), con uno sguardo retrospettivo ai suoi "furori" giovanili osservava con pacata presa di distanza: "Certo, non mi sconfesso, ma devo riconoscere che calcavo un po' la mano[...] Spontaneamente, avevo il pregiudizio favorevole per i neri, ciò che in fondo era una specie di razzismo a rovescio".

³⁰⁹ Leiris, *De Bataille*, in RDJ(BRI), p. 260. Su questo articolo e sui contributi critici relativi a Bataille e al surrealismo etnografico si rinvia a Maubon (2005), p.14, nota 15.

³¹⁰ I contributi, spesso brevissimi di Leiris a "Documents" sono una quarantina e toccano gli ambiti più vari, costituendo nel loro complesso un progetto di reinterpretazione dell'uomo occidentale di dimensione antropologica; i settori più significativi sono: "Arte moderna"- ove per la prima volta Leiris scrive di pittura e di scultura attraverso le opere di Picasso e Giacometti - "Misticismo e occultismo", "Dizionario critico" e "Etnografia".

annientando d'un colpo la successione dei secoli, ci pone, totalmente nudi e spogli, di fronte a un mondo più vicino e nuovo.³¹¹

Così, mentre i surrealisti erano animati da un desiderio di fuga dal reale, Leiris, staccatosi dal movimento nel 1929, si applicava alla definizione di un *nuovo concetto di realtà*³¹² che passava attraverso la rivalutazione degli ambiti marginali o sospetti come le scienze occulte di cui si era cibato il gruppo della *rue Blomet*, oppure l'arte dei neri: ballo, musica *jazz*, arti plastiche e, in modo sempre più entusiasta, l'etnologia.

La sua esperienza a "Documents" si nutriva della comunione di intenti con l'amico Georges Bataille, delle molteplici e costruttive esperienze di scrittura in ambiti molto differenti che lo proponevano all'attenzione di un pubblico esigente e selezionato. Nei molti contributi usciti su "Documents", Leiris condivideva con Bataille la critica e la pressione contro ogni tipo di censura (estetica, psichica, istituzionale), innervata sui conflitti interiori che li accomunavano. Concorde fu anche lo sforzo di riconvertire le suggestioni di civiltà diverse che affluivano sulle pagine della rivista attraverso le arti e l'etnografia in uno sguardo diverso – lucido e distanziato – sulle forme di esistenza e di cultura proprie della società a cui apparteniamo. Questo contro-esotismo rispondeva a un principio generale della sociologia di Marcel Mauss, alla quale Bataille si richiamò qualche anno più tardi e di cui Leiris aveva preso coscienza frequentando i corsi dello stesso Mauss all'*Institut d'ethnologie*.

"Documents" aprì dunque agli etnologi o agli aspiranti tali, uno spazio di testimonianza, un confronto non casuale con altre discipline; fu il primo di una serie di incontri con le forme della cultura militante, attraverso i quali una disciplina, che aveva rinnovato i propri metodi e la propria immagine, saggiava la propria ragione d'essere nel quadro di quelle che si chiamavano già "le scienze dell'uomo"³¹³.

L'etnologia è presente, in modo diretto o indiretto, in molti degli articoli pubblicati da Leiris sulla rivista. L'"arte nera" che, secondo quanto egli afferma a più riprese, avrebbe costituito il primo tramite in quella direzione, figura sotto forma di note critiche (spesso entusiastiche), di resoconti di spettacoli musicali, teatrali o cinematografici³¹⁴. Della scultura africana Leiris (che aveva contatti diretti con i maggiori artisti che operavano a Parigi in quegli anni) si occupò più tardi, pubblicando, nel 1967, dopo una lunghissima gestazione, il volume *Afrique noire: la création plastique*³¹⁵.

È già sintomatico di questo interesse l'atteggiamento interpretativo verso l'arte contemporanea europea, come mostrano le primissime pagine dedicate a Masson e a Mirò in "The Little Review" del 1926³¹⁶, dove la chiave interpretativa consiste soprattutto in proiezioni fantastiche relative al posto dell'uomo nella natura e nella storia della natura³¹⁷.

³¹¹ Cfr. MLE (1929b) [= *Civilisation*, in "Documents" I, 6, pp.221-222, trad. it. *Civiltà* in: M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp.157-161], pp.157 e 158.

³¹² Farà allora riferimento all'intenzione di somigliare ai "poeti lakisti", cfr. Biografia di M. Leiris, qui, Appendice I.

³¹³ Neri (1984), p. XVIII.

³¹⁴ Era noto l'antiestetismo di Rivière (che aveva proclamato che il Trocadéro non sarebbe stato un museo delle belle arti primitive) e del suo *entourage* sul quale Leiris nell'intervista con Price-Jammin (1992), p. 29 risponde: "L'etnografia non poteva ridursi a ciò che si chiamava "arte nera" o allo studio delle arti esotiche[...]. Condividevo queste idee, non lo nascondo[...]. Eravamo allo stesso tempo contro gli esploratori che volevano a tutti i costi romanticizzare, eroicizzare il rapporto con i popoli studiati, e contro la visione estetizzante di alcune produzioni di questi popoli".

³¹⁵ MLO (1967).

³¹⁶ Cfr. Biografia di Leiris, qui, Appendice I, p.

³¹⁷ "Significativo l'articolo pubblicato su "Documents", *Alberto Giacometti* (1929) n.4, in cui la gratificazione di fronte alla perentoria essenzialità delle forme plastiche culmina nel richiamo a un "vero feticismo – cioè all'amore – realmente innamorato – di noi stessi, proiettato dall'interno all'esterno e rivestito di un guscio solido che lo imprigiona entro i limiti di una cosa precisa e lo colloca, come un mobile di cui possiamo fare uso, nella vasta camera estranea che si chiama spazio"; ì Introduzione di Neri (1984), p.XXII.

Nell'articolo *L'homme et son interieur*, apparso sul numero 5 di "Documents" del 1930, ripropone il tema delle corrispondenza tra il corpo umano e l'universo, mettendo l'accento, in prospettiva chiaramente sociologica, sulle mediazioni interumane³¹⁸.

Nel numero 6, sempre del 1930, presentando il volume *Races* di Jean Bruhnes³¹⁹, stabilisce il margine che gli permette di percepire la realtà circostante con l'acutezza di chi al momento non si sente coinvolto:

In questa Europa, oggi giorno più sordida, in cui viviamo, l'esotismo esercita un'attrazione sempre più violenta su un certo numero di menti, quelle che respirano con difficoltà in questa stanza surriscaldata e sovrappopolata [...]. Il prepotente prestigio che circonda l'esotismo (prepotente al punto di trasformarsi per alcuni in vera e propria nostalgia) spiega il larga misura la voga di cui oggi gode l'etnografia.³²⁰

Una voga a cui Leiris stesso era stato sensibile quando aveva incontrato il jazz nei locali parigini alla fine della guerra³²¹ e l'arte nera attraverso i pittori cubisti e la vicinanza con il mercante d'arte D.H. Kahnweiler³²² e che si trattava ora di ripulire di tutto quanto poteva alterarne il significato profondo.

Fu subito ben presente a Leiris, allievo dell'*Institut d'ethnologie* che Bruhnes nell'opera *Races* presentava né più né meno che dei "documenti" etnografici" e non una serie di opere d'arte, ponendosi così in sintonia con il gruppo degli allievi/colleghi di Mauss - da Rivet a Schaeffner, da Rivière a Griaule a Leenhardt - che nel catalogare la documentazione etnografica metteva da parte il pregiudizio della rarità e della purezza dello stile:

La casa del povero è altrettanto , se non di più preziosa del palazzo del ricco [...] ; un certo procedimento di percussione su una cassa di legno o sul suolo non ha meno importanza di un certo mezzo melodico o polifonico di cui dispone un violino o una chitarra

scriveva il musicologo e futuro compagno nella Missione André Schaeffner, sempre su "Documents" del 1929³²³ a cui Griaule farà eco nel 1930, nella stessa rivista, sottolineando che l'etnografia

anche se si interessa al bello e al brutto nel senso europeo di questi assurdi termini, tendo comunque a diffidare del bello, che è molto spesso una manifestazione rara, cioè mostruosa, di una civiltà[...] Diffida anche di se stessa, perché è una scienza bianca, cioè macchiata di pregiudizi.³²⁴

Poi ci furono l'incontro con Marcel Griaule e le relative conseguenze.

In una nota a margine dell'*Œil de l'ethnologue* pubblicato su "Documents" , n.7 del novembre 1930 Leiris scrive:

³¹⁸ "Se noi ci dovessimo porre, soli, e ridotti all'uso del solo corpo che ci appartiene, di fronte alla natura esterna, questa situazione sarebbe forse grandiosa – situazione di un dio o di un eroe – ma più spaventevole di qualsiasi altra, perché non comprenderemmo mai che cosa sia quest'altra cosa, così distaccata dal nostro essere , così indifferente, e di una estraneità così distante e glaciale. Quello che ci mette in grado di rapportarci ad essa è l'esistenza di creature umane distinte da noi , che assumono allora una funzione mediatrice, grazie al fatto che da un lato partecipano ella natura (poiché come essa sono esterne a noi) mentre in un altro senso partecipano di noi stessi (in quanto la loro conformazione è presso a poco simile alla nostra.) Così la società risulta essere il nesso tra la natura e noi, e i nostri rapporti umani diventano immediatamente i più importanti tra i numerosi rapporti che intercorrono tra la natura e noi" Neri (1984) p. XXII.

³¹⁹ MLE(1930e).

³²⁰ Trad.it. Maubon (2005), p.16.

³²¹ Cfr. qui Biografia di Leiris, Appendice I.

³²² Su D.H. Kahnweiler e la sua famiglia, rinvio alla Biografia di Michel Leiris qui in Appendice I

³²³ Schaeffner (1929).

³²⁴ Griaule (1930d), p.46.

Vidi per la prima volta Griaule nel luglio 1929. È una data nella mia vita...Le mie prime esperienze etnografiche risalgono a qualche anno prima; come parecchi altri sono arrivato all'etnografia attraverso l' "arte nera".³²⁵

Si trattò un vero *coup de barre* determinato non solo dalla conoscenza del giovane e intraprendente etnologo, di ritorno dall' Etiopia e dalla conseguente partecipazione alla Missione in Africa che partì l'anno successivo, ma anche dalla graduale appropriazione da parte del poeta/letterato della dimensione metodologica e filosofica dell'etnologia.

L'articolo già ricordato *Œil de l'ethnographe (À propos de la Mission Dakar-Gibuti)* è preceduto da un'introduzione di G.H. Rivière che fornisce i dati essenziali dell'impresa di prossima attuazione e presenta i collaboratori della rivista che in essa saranno impegnati.³²⁶

L'articolo³²⁷ - che va considerata una tappa fondamentale di avvicinamento di Leiris all'etnografia - si apre con il un ricordo d'infanzia di Leris a cui è legata la figura, in assoluto, più emblematica della sua vita di uomo/artista, quella di Raymond Roussel³²⁸.

A 11 anni (l'11 maggio 1912) assistette alla prima teatrale di *Impression d'Afrique* messa in scena di un'opera di Roussel di cui, nell'articolo, sintetizza il contenuto; quindi riporta per intero in traduzione francese il grazioso racconto per bambini *The Story of Little Black Sambo*, una sorta di parabola di sapore anticolonialista e antirazzista. Chiude il contributo un apologo africano sul tema della perdita dell'identità.

Nonostante il prevalente taglio letterario/autobiografico, esso contiene importanti affermazioni di principio relative all'etnologia:

- la Missione di studio Dakar-Gibuti, che sta per intraprendere, deve contribuire mediante l'applicazione dei principi dell'etnologia - che non si limita a considerare, come quasi tutte le altre scienze, gli uomini bianchi, la loro mentalità i loro interessi, le loro tecniche - a dissipare tutti i pregiudizi relativi alle civiltà, non considerando nessuna più valida a priori nonostante la differente complessità delle sovrastrutture e la raffinatezza più o meno accentuata delle nozioni cosiddette "moralì".
- il viaggio è, oltre che il migliore metodo per una conoscenza viva, l'adempimento di certi sogni dell'infanzia, è un modo di lottare contro la vecchiaia e la morte gettandosi a corpo morto nello spazio, per sfuggire, sul piano immaginario, al tempo dimenticando la propria personalità transitoria attraverso un contatto con un grande numero di uomini apparentemente indifferenti.

Dimenticare la propria personalità transitoria per entrare in contatto con un gran numero di *uomini diversi, ma solo all'apparenza*: ecco lo spessore morale, la portata etica della prospettiva di viaggio che si apre all'etnologo neofita, che, non vi è dubbio, caricò quella partenza di aspettative complesse nelle quali confluivano i sogni dell'infanzia intrecciati al desiderio di lottare contro la

³²⁵ MLE (1930b), p. 44, nota 2.; trad. it., Maubon (2005), pp. 162. 167, e qui Appendice I.

³²⁶ L'interesse di per l'etnografia era stato annunciato dalle recensione di *The magic Island* MLE (1929d).

³²⁷ Riportato integralmente qui in Appendice I.

³²⁸ Osserva Neri: "Si direbbe che il richiamo a Raymond Roussel, la fedeltà al suo esempio estremo (" in me l'immaginazione è tutto") e alla sua figura di isolato, funzionino per Leiris come un modo di riaffermare la propria libertà intellettuale e il diritto a far valere l'immaginazione anche nelle sedi più positive e razionali. Tre anni dopo, diede notizia della morte di Roussel sul "Journal de la société des Africanistes", III (1933), II, p. 346) a nome dei membri della Dakar-Gibuti, su un tono di commossa ammirazione." Neri (1984), p. XXIII, nota 24.

Nell'*Avant-propos* alla tesi sulla lingua segreta dei Dogon, i ringraziamenti di Leiris a Roussel - che era stato tra i finanziatori della Missione - non sono di circostanza: lo definisce "il geniale scrittore al quale si debbono le immaginarie *Impressions d'Afrique* di cui mi onoro di avere avuto l'amicizia da molti anni." LS, p. XXIV.

vecchiaia e la morte, con la nuova consapevolezza che gli derivava dall'psicoanalisi da poco interrotta con il dott. Borel. L'avventura del viaggio si colora dei toni del mito tinto di esotismo, comprende il passato e il futuro in una ricerca dello scarto spazio/temporale la cui aspettativa è lo spaesamento quindi il rinnovamento.

Se per Leiris, in particolare per la sua poetica fondata sull'ambiguità della lettera, sulla dialettica interna della lingua, Roussel fu *l'ispiratore* per tutta la vita artistica, tra i due vanno, tuttavia, messe in evidenza, accanto alle continuità stilistiche, anche profonde differenze: per Leiris l'etnografia si fondava sulla messa in questione radicale dell'osservatore, Roussel, invece era sì un viaggiatore incallito, ma si muoveva dentro una grandissima *roulotte*, fatta costruire per lui, tenendo sempre le tendine abbassate; un mezzo del tutto impermeabile ai luoghi esotici che pure percorreva, volendo rimanere comunque fedele solo al proprio stile e alla propria immaginazione. Se dunque, a Roussel, i viaggi servivano a *consolidare l'astrazione* e l'isolamento dello scrittore, per Leiris il mondo che attraversa è un attore fondamentale, attivo, capace di assoggettare il soggetto che lo osserva.

Leiris, che era partito per il secondo viaggio in Africa carico di aspettative, certamente le sovradimensionò, allo stesso modo in cui sottodimensionò, al ritorno dalla Missione, la delusione intima, piuttosto che professionale di quell'esperienza: sentimenti che paiono potersi circoscrivere nel cerchio organico della sua personalità "letteraria", del suo rapporto io-altro.

Reclutato come *homme de lettres* e studente di etnologia, con la funzione di segretario-archivista della Missione (che assunse con grande serietà e svolse sempre con impegno) e con l'incarico di compiere inchieste sulle società dei giovani, le società degli anziani e le istituzioni religiose, Leiris si preparò alle funzioni che gli erano state assegnate seguendo alcuni i corsi di Mauss all'Istituto di etnologia, da cui trasse il suo primissimo scritto di carattere denotativo: le *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques* che costituisce la trascrizione delle lezioni del maestro. Ne traspare l'impegno verso una limpidezza assoluta della scrittura che caratterizza i suoi contributi di carattere etnografico (tranne, lo si vedrà, quello del 1958).

Due punti risaltano nell'opuscolo:

-Una collezione di oggetti etnografici è prima di tutto una collezione di cose vive: in questo si distingue da ogni altro genere di collezione. Bisogna dunque conservare all'oggetto ciò che gli dà vita e ridurre, per quanto è possibile gli inconvenienti del suo trapianto[...].

-Non c'è attività umana che non sia, per qualche suo aspetto materiale, poiché materializzare ogni cosa è un'esigenza dell'uomo³²⁹.

II.4 I primi risultati della Missione Dakar-Gibuti: la rivista "Minotaure", nn. 1 e 2 del 1933

A partire dalla primavera 1933 cominciarono a essere pubblicati i risultati della Missione che era sbarcata a Marsiglia il 17 febbraio.

Il 16 febbraio sera, Leiris chiudeva definitivamente il diario che aveva aperto il 19 maggio 1931 con la partenza della nave *Saint- Firmin* dal porto di Bordeaux³³⁰:

Ho messo dei fogli nella cassetta. Ufficio, chiuso le valigie, preparata la biancheria per domani mattina. Scrivo queste righe nella cuccetta. La nave beccheggia leggermente. Ho la mente sgombra e il respiro

³²⁹ Neri (1983), p. XL.

³³⁰ AFI, p.13: "19 maggio 1931. Partenza da Bordeaux alle ore 17 e 50. Gli scaricatori mettono un ramoscello sul *Saint-Firmin* per indicare che il lavoro è finito. Alcune puttane salutano gli uomini dell'equipaggio con cui hanno dormito la notte precedente. Sembra che, all'arrivo della nave, fossero venute sulla banchina per invitare gli uomini a passare la notte con loro. Alcuni lavoratori negri dal porto guardano partire i compagni. Uno di loro, con un completo blu marina à *trois étages*, un berretto a quadri e scarpe di vernice nera e daino bianco, è molto elegante".

tranquillo. Non mi resta altro da fare che chiudere questo taccuino, spegnere la luce, dormire, - e fare dei sogni.....³³¹

In Francia, a Parigi, si attendevano i grandi risultati della spedizione che, come s'è detto, aveva comportato un grosso sforzo di organizzazione, un intervento legislativo, sovvenzioni pubbliche e interventi di privati e imprese. I risultati dovevano subito essere messi a disposizione dei committenti e dell'opinione pubblica.

Leiris fu il primo a proporre un "antipasto": pubblicò nel primo numero (speciale) della splendida rivista "Minotaure"³³², la cui copertina fu disegnata da Pablo Picasso, un estratto del suo diario di viaggio: *Danses Funéraires Dogon (Extrait d'un carnet de route)* [FIG .].

Si tratta della riproduzione fedele del diario relativa ai giorni 29 -30 settembre e 1-2 ottobre 1931, tale quale si può leggere nella prima edizione de *L'Afrique Fantôme* pubblicata l'anno successivo e nelle edizioni che seguirono fino a quella postuma del 1996.

Il testo del diario di queste quattro giornate - che concerne sia la festa funebre in onore di una delle donne più vecchie di Sanga, sia l'uscita delle Maschere che danzano per commemorare un uomo morto tempo prima - contiene momenti di particolare intensità, ma non giudizi di valore sulle modalità con le quali la Missione era stata condotta sotto la *regia* di Griaule, che altrove nel diario non mancano.

Leiris scelse con prudenza saggezza quelle pagine suggestive, verosimilmente per "saggiare" l'interesse del pubblico nei confronti dei materiali che la spedizione aveva portato (gli oggetti rituali dogon e bambara erano molto numerosi) e che stavano per essere esposti nella grande mostra allestita al Trocadéro e anche l'interesse verso il suo diario che, nel frattempo, stava mettendo a punto per la pubblicazione.

Nello stesso tempo, con i colleghi della spedizione, si accingeva a preparare il secondo numero speciale della stessa rivista tutto dedicato alla Dakar-Gibuti che uscì contemporaneamente al primo. Alle pagine dell' articolo sulle danze funerarie dei dogon (copia fedele, come dicevo, del diario), Leiris aggiunge sedici note esplicative (che non compaiono nelle edizioni dell'opera) di singolare chiarezza – preannuncio dello stile sobrio ed efficace con il quale compilò i successivi lavori etnografici - relative all'origine della maschere, alle loro danze in occasione dei funerali e dà conto delle caratteristiche di alcune maschere particolari, tra le quali le *samana*, che dice di invenzione recente, che impersonano gli abitanti della regione del Kani Gogouna, i *Samana*, appunto, (musulmani), che nel passato aveva fatto razzie nel paese dogon vendendo i prigionieri come schiavi.

Nelle stesse note precisa che uscite e danze delle maschere dogon sono state filmate dalla Missione e che i suoni dei tamburi sono stati registrati e, infine, che un'importante serie di maschere figura già nelle collezioni del *Musée d'ethnographie*. Osserva inoltre che intende occuparsi in un prossimo articolo della lingua segreta dei dogon per fornire spiegazioni sui canti in lingua segreta che giudica *così semplice e dotata di un'umanità, a mio parere, profondamente commovente* ³³³.

Questo fu il primo incontro del pubblico francese con il diario "intimo" di Leiris, con il materiale fotografico realizzato della spedizione e con le maschere dogon di cui, nelle pagine dell'articolo, viene fornita una prima importante illustrazione corredata da un' ampia documentazione fotografica. Il secondo numero di "Minotaure" dal titolo *Mission Dakar-Gibuti 1931-1933*, che reca anch'esso una splendida copertina, disegnata da Gaston-Louis Roux (membro-pittore della spedizione)

³³¹ AFI, p.550.

³³² I primi due numeri di "Minotaure" uscirono contemporaneamente, senza data, il 1° giugno 1933. La rivista che aveva come direttore artistico E. Tériade (Efstratios Eleftheriadis) e come Direttore-Amministratore Albert Skira, reca come sottotitolo *Revue Artistique et Littéraire*. Le materie di cui tratta sono: Arts Plastiques- Poésie- Musique- Architecture - Ethnographie et Mytologie - Spectacles – Études et Observations Psycanalytiques. Al primo numero collaborarono, fra gli altri, Pierre Reverdy, Paul Éluard, Maurice Raynal, E.Triade, André Breton, Paolo Picasso, Maurice Heine, André Masson, Salvador Dalì, il dott. Lacan, Kurt Weill.

³³³ Le sue parole: "*si simple et d'une humanité, à mon sens, si profondément émouvante* (nota 10, p.76).

interamente dedicato alla Missione, uscì in concomitanza al primo e con l'esposizione dei materiali raccolti in Africa dagli etnografi al *Trocadéro* (giugno- settembre del 1933). Alla mostra si affiancarono proiezioni di filmati, conferenze e la pubblicazione di articoli di carattere divulgativo. Il governo francese, in particolare il Ministero delle colonie, intese in quel modo dare il massimo risalto ai risultati della Missione.

Prestigioso per qualità dei contributi, per ricchezza e qualità del materiale iconografico, per un' impeccabile impaginazione – un gioiello da molti punti di vista – questo secondo numero della rivista contiene vari interventi di Leiris che ne fu il coordinatore insieme con Skira³³⁴.

Alla presentazione della Missione, scritta da Paul Rivet e da Georges-Henri Rivière, rispettivamente direttore e vicedirettore del Museo di etnografia³³⁵ e alla lucida introduzione metodologica di Marcel Griaule di cui s'   detto nel primo capitolo³³⁶, seguono i saggi degli altri partecipanti alla missione. A Éric Lutten si deve il contributo sulla circoncisione³³⁷, seguito da brevi resoconti di Leiris (riconoscibili dalla sigla finale M.L.) sui tetti della capanne di paglia costruite sulle rive del Bani, e su *Cose varie* del Sudan francese: *Serrature scolpite* e *Oggetti rituali dogon*³³⁸; da un saggio dello stesso Griaule sul funerale del cacciatore³³⁹ e ancora dal saggio di Leiris *Masques dogon*, in cui si pu   leggere la prima osservazione sulla possessione presso i dogon a proposito della *ya si guin  * (o *yasigine*)³⁴⁰ sulla quale aveva fatto annotazioni nel diario; da uno di Andr   Schaeffner sulle pitture rupestri di Songo³⁴¹. Seguono: un altro contributo di Michel Leiris sul Dahomey (sempre tratto dal diario di viaggio: stralci delle giornate 8 – 9; 11 -12 dicembre³⁴²); un articolo di Andr   Schaeffner sulla musica delle popolazioni del Camerun settentrionale³⁴³; un breve contributo di Deborah Lifszyc sugli amuleti etiopi³⁴⁴ e il secondo lungo saggio di Michel Leiris sul sacrificio di un toro offerto dalla Missione al grande *zar* di Malkam Ayyahou, *Seyfou Tchenger*, (qui tradotto in Appendice I) che contiene le prime riflessioni in tema di possessione in Etiopia³⁴⁵. Chiudono il numero alcune pagine di Marcel Griaule sulle pitture murali della chiesa di Antonios, situata a un'ora di marcia a nord-ovest di Gondar strappate, portate in Francia, e sostituite con dipinti realizzati ad olio da Jean Roux³⁴⁶.

II.4.1 Riti sacrificali per gli *zar* in Etiopia:il sacrificio del toro a *Seyfou Tchenger*

³³⁴ Il bellissimo fascicolo contiene 180 fotografie e la carta con l'itinerario della Missione.

³³⁵ P.Rivet e G.H. Rivière, *La mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti*, pp. 3-6.

³³⁶ Cfr. qui p.

³³⁷ E. Lutten, *Les Wasamba et leur usage dans la circoncision*, pp. 13-17.

³³⁸ MLE (1933 c,d,e,f,g,h.): *Fa  tes de case des rives du Bani (Bassin du Niger)*, pp. 18-19. *Vari  t  s du Soudan Français. Serrures Sculpt  es*, pp. 22-30. *Objets rituels Dogon*, pp. 26-31, *Masques dogons*, pp. 45-51, *Fragments sur le Dahomey*, pp.57-61. *Quelques types du nord Cameroun*, pp. 62-64.

³³⁹ M.Griaule (1933 e), *Le cahasseur du 20 octobre*, pp.31-44.

³⁴⁰ MLE (1933f), pp. 45-51: "La donna che si trova ad avere un contatto con una maschera e che incontra un danzatore mascherato diverr   una posseduta. Si dir   che la maschera: " le ha preso la testa". Ella non potr   guarire se non dopo una lunga e costosa serie di offerte, seguita da una cerimonia d'intronizzazione in seguito alla quale sar   chiamata *ya si guin  * (*yasigine*) o "sorella delle maschere", "avendo il diritto, contrariamente alla altre donne, di avvicinare queste ultime e vivr   molto rispettata come un'illuminata" (p. 51)

³⁴¹ A. Schaeffner, *Peintures rupestres de Songo*, pp. 52-57.

³⁴² M. Leiris, *Fragments sur le Dahomey*, pp. 57-61; allo stesso Leiris vanno attribuite le pagine che seguono, prevalentemente fotografiche, con uomini e architetture del nord del Camerun: *Quelques types du nord Cameroun* (pp. 61-64) cfr. MLE (1933,c,d,e,f,g.).

³⁴³ A. Schaeffner, *Notes sur la musique des populations du Cameroun septentrional* (pp. 65-70).

³⁴⁴ D. Lifszyc, *Amulettes   thiopiennes* (pp.71-74).

³⁴⁵ M. Leiris, *Le Taureau dei Seyfou Tchenger* , (pp. 75-82) = MLE (1933 h), qui tradotto in Appendice I.

³⁴⁶ M. Griaule, *Peintures abyssines* (pp. 83-88).

L'articolo di Leiris apparso sul secondo numero (1933) di "Minotaure" mette al corrente il lettore, per la prima volta in modo sistematico, di alcuni dati essenziali di contenuto e di metodo relativi all'indagine condotta dalla Missione sul fenomeno della possessione da parte dei geni *zar* con il supporto indispensabile (Leiris non conosceva la lingua amhara) del letterato di origine eritrea Abba Jérôme³⁴⁷ che aveva raggiunto la spedizione a Gondar. L'indagine che durò alcuni mesi tra la seconda metà di luglio e la seconda e il dicembre 1932 fu condotta prevalentemente all'interno di una setta di posseduti guidata dalla vecchia guaritrice gondariana Malkkam Ayyahou (= MA e attraverso indagini condotte nel campo della missione interrogando informatori (posseduti e/o guaritori su aspetti particolari del culto).

Di quel sacrificio, disponiamo di vari piani di lettura:

- a) l'articolo di Leiris sul sacrificio del toro per lo zar *Seyfou Tchenger* apparso in "Minotaure" n.2
- b) le fotografie che ne fanno parte integrante, scattate dall'*équipe* di Griaule FIG.
- c) un ulteriore documento fotografico pubblicato da Jean Jamin in *MA* che mostra "il set" entro il quale avvenne il sacrificio del toro, molto simile a quello installato da Griaule in Sudan (Mali) per il sacrificio del cacciatore (pubblicato nello stesso numero della rivista)

A questi vanno aggiunti:

- d) le osservazioni "libere" di carattere personale che precedono e seguono il rito sacrificale dell'8 ottobre 1932³⁴⁸ che consentono di avere "il punto di vista intimo" di Leiris rispetto ai sacrifici su ordinazione funzionali all'interesse di documentazione della spedizione.
- e) il "resoconto", ovvero il documento "ufficiale" di Leiris segretario – archivista della Missione relativo allo stesso sacrificio, copiato sul diario "intimo" che qui è copiato integralmente³⁴⁹

Poiché i punti d – e devono essere preceduti da osservazioni di carattere generale su *AF*, qui tratterò solo dei primi tre.

In apertura dell'articolo di "Minotaure" l'autore fornisce alcune notizie essenziali sul fenomeno della possessione da parte degli spiriti *zar* e sui sacrifici loro offerti. Le notizie saranno riprese, come vedremo, nei contributi successivi, via via più complessi, ed esposte sotto forma di diario intimo in *AF*. Qui ne segnalo in sintesi i punti essenziali per introdurre la materia dall'angolo visuale attraverso il quale Leiris la volle proporre al ritorno da Gondar nel 1933³⁵⁰:

³⁴⁷ Su Abba Jérôme cfr. qui nota 197 e in Appendice MLE (1083)= *Incenso per Berhânê*, pp.

³⁴⁸ Cfr. qui più innanzi

³⁴⁹ Cfr. qui più innanzi..

³⁵⁰ Abbreviazioni dei protagonisti delle "giornate gondariane"

A = Aggadebech, adepta

As = Asammanèch, adepta, informatrice

AJ. = Abba Jérôme, letterato, interprete etiopico

Al. = Allafèch, adepta informatrice

AQ. = Abba Qesié, prete spretato, servitore presso la missione

B. = Ballatatch, adepta

Ba. = Bayana, farmacista del consolato italiano di Gondar, ex marito di E.

D.= Dinqnèsh, adepta

Di. = Dinqué, adepta

E. = Emawayish, figlia di MA

EB.= Enqo Bahri, capo della chiesa di Qeddous Yohannès

F. = Fanaty, adepta

-non soltanto in Abissinia, ma in molte altre are limitrofe (Arabia, Egitto, Eritrea, Somalia, Sudan anglo egiziano, Tunisia, Marocco, Libia) la maggior parte delle malattie è attribuita alla possessione da parte di spiriti detti *zâr*, maschie e femmine che appartengono a due gruppi chiamati “ la casa di destra” e “ la casa di sinistra” rispettivamente quaranta e novantotto spiriti il cui culto pare essere la sopravvivenza di pratiche religiose precedenti il cristianesimo;

- la missione ha incontrato prima di giungere in Etiopia sette simili nel Sudan francese (a Kita e a Bamako)³⁵¹;

- le persone colpite da uno o più *zar*, sono per lo più di sesso femminile, e dedicano loro un culto per conciliarsene il favore e guarire che consiste essenzialmente nel fare entrare, da parte di un guaritore, il malato in *trance* per permettere allo *zar* di scendere su di lui e di “cavalcarlo” e poi di interrogarlo fino a che questi non avrà rivelato il proprio nome parlando per bocca della persona posseduta; allora lo si prega di perdonare la persona posseduta (che per essere tale ha commesso qualche infrazione, ha violato qualche interdetto) mediante sacrifici di cui lo *zar* stesso indicherà la natura, la specie e il colore della vittima. In seguito il posseduto dovrà fare sacrifici annuali al suo *zar*;

-la donna della famiglia che ha lo *zar* gode, talora, di un ruolo privilegiato in seno alla famiglia; a lei si fa riferimento in occasioni diverse: discussioni di affari questioni di giustizia, parti. Gli *zar* si trasmettono di madre in figlia;

- non tutti gli uomini amano sposare donne possedute dalla *zar*;

-i malati in genere frequentano la casa di una guaritrice/guaritore che è stata/o in precedenza un posseduto più intensamente durante la prima fase della malattia, a scadenze fisse in seguito, anche se sono guariti, proprio per mantenere uno stato di salute in equilibrio;

- sia i preti cristiani sia i musulmani condannano ufficialmente queste pratiche: in realtà esse sono talmente diffuse che tra i posseduti e tra gli stessi guaritori si trovano membri del clero cristiano (è il caso, ad esempio, di EB. membro della principale setta di *zar* di Gondar che, malgrado la sua qualità di ecclesiastico, fu di aiuto alla Missione sia come importante informatore sia realizzando, su commissione, una serie di ritratti di *zar* come quello che apre l’articolo e che ritrae *Seyfou Tchenger*)³⁵². EB. partecipa regolarmente alle sedute di MA.; anche il fratello della guaritrice QA. spesso la aiuta nel compiere i sacrifici;

G.= Griaule

Ga. = Gassasa, *alaqa*, *dabtara*, zoppo, informatore e collaboratore della missione

HM. = Haylé Mikäel, *alaqa*, primo marito di E. e padre di T.

K.= Kasahoun, servo di AJ. ex cacciatore e agricoltore

L.= Leiris

MA. = Malkam Ayyahou, grande posseduta, guaritrice e capo delle sette di posseduti di Gondar

M. = Mazmur chierico, *bala zar* informatore

QA. = Qiès Ayyèlé, prete, fratello di MA. (*qiès* =prete)

T. = Tebabou figlio di E. e di HM., nipote di MA, giovane diacono, informatore

YA.= donna col ginocchio gonfio

³⁵¹ Di cui sé detto.

³⁵² Vedi qui in Appendice, p. alcuni ritratti di zar tratti dal mss. 332 della collezione Griaule.

-la cerimonia del sacrificio di un animale allo *zar* dura una settimana, a ciascun giorno sono riservati rituali diversi. La mattina del settimo giorno ci si congeda dopo sette notti passate per la gran parte nelle cerimonie notturne di canto dette *wadaja*.

Le notizie fornite da Leiris sulla cerimonia seguono il racconto condotto sul filo delle immagini:

la prima è quella dello stesso *Seyfou Tchenger* [FIG. 11 del Cap. II], secondo MA. il capo di tutti gli *zar*, realizzata da EB. che lo disegna abbigliato in pompa magna circondato dalle guardie (*wuriéza*) con una croce sulla testa e la spada sguainata è – uno *zar* cristiano, grande nemico dei *djinn* o demoni dell'acqua. Sua madre *Wourer* abita presso il lago Tana, sua sorella *Rahiélo*, anch'essa tra gli *zar* che possiedono MA., è il genio della peste e del colera; fu portata via da un *djinn* e condotta nelle acque del Nilo Bianco da lui ebbe cinque figli. *Seyfou* ha ucciso il *djinn* con l'arco e liberato i figli della sorella (che appartengono alla "casa di sinistra"). E' anche un buon cristiano: ha studiato quattordici anni a Gerusalemme. Ha un fratello, *Seyd Kader*, con il quale ha consultato il santo Abbo³⁵³ per sapere come ammansire gli *zar* a lui sottoposti: il santo gli ha consigliato la *wadadja*, o riunione notturna dove si attirano gli *zar* cantando alla maniera musulmana (durante queste riunioni notturne si suonano i tamburi, si battono le mani e si mandano i malati in *trance* fino a guarirli). *Seyfou* e Abbo hanno fatto un patto: colpiranno chi non crede in Dio e non si sottomette ai doveri religiosi; soprattutto i preti.

Quando il grande *zar* guerriero discende su qualcuno e lo possiede, recita il suo tema di guerra, *fukkara*, vantandosi, come fanno i guerrieri e i cacciatori, delle proprie imprese.

Le vittime che predilige in sacrificio (e di cui beve solo il sangue) sia come *maqwadasha* ovvero (offerta reclamata per bocca della persona malata che ella sola dovrà poi mangiare) sia come *djebata* (offerta fatta da persona che vuole garantirsi la sua protezione e in tal caso la cerimonia ha il carattere di banchetto comunitario durante il quale la carne viene divisa fra tutti gli astanti, come in un banchetto comunitario come nel caso di questo sacrificio) sono l'ariete, il montone o, meglio, il toro rosso. Ama anche le fumigazioni con legno di sandalo e predilige il limone³⁵⁴.

La seconda [FIG 12 capitolo II] è il ritratto da MA., la *bale zar* presso cui Leiris lavorò e anche risiedette per qualche tempo con AJ., di cui viene stesa una sintetica biografia³⁵⁵.

Le immagini 3-8 [FIGG. 13- 18 al capitolo II] illustrano le principali fasi del sacrificio rituale del toro che sono state precedute da varie *trance* di donne che hanno fatto il *gurri*³⁵⁶ - movimento rotatorio e pendolare del busto accompagnato da sbuffi - che MA. fa risalire all'origine dello *zar*³⁵⁷. Gli *zar* della "casa di destra" fanno fare il *gurri* verso destra e quelli della "casa di sinistra" verso sinistra³⁵⁸. Dopo che MA. con i suoi adepti in *trance* si è recata sul luogo del sacrificio - a cui assiste seduta tenendo in mano la frusta di *Seyfou* con la quale punisce chi trasgredisce ai suoi ordini con accanto una cesta piena di vivande che saranno distribuite dopo lo sgozzamento - l'animale viene atterrato con fatica; deve essere atterrato

³⁵³ Si tratta di *Gabra Manfa Qeddus* (sec. XII-XIII) detto Abbo, di origine egiziana e vissuto in terra etiopica, grande penitente, rivestito solo della barba e dei capelli intonsi che viaggiava cavalcando leoni e leopardi; cfr. Marrassini (2007) e Nosnitsin (2005b).

³⁵⁴ Sul limone in rapporto allo *zar* si veda qui nota

³⁵⁵ Cfr. qui Appendice 1, pp.

³⁵⁶ Di cui viene spiegata l'origine: il grido di gioia che fecero primi i bambini.

³⁵⁷ Quando Eva, avendo avuto 30 figli da Adamo, temendo che Dio la punisse per la sua lussuria ne cacciò via 15 e questi divennero spiriti invisibili: gli *zar*. Ora gli *zar* quando cacciati si rifugiarono nella *brousse* fecero il *gurri* per la contentezza. Quando una bestia uccisa sta per esalare l'anima, si dibatte e fa una sorta di *gurri*: lo *zar* dopo avere vinto il posseduto che viene detto il suo "cavallo" lo mette in ansia e gli fa fare il *gurri*: per alcuni esso è doloroso, per altri piacevole come il coito.

³⁵⁸ Si rinvia alla trad. it. all'articolo qui in Appendice I, nota 10.

sul lato destro. A sgozzarlo è il prete QA. .fratello di MA.. Il capo della chiesa di Gondar, EB., tiene in mano la tazza del sangue che ha raccolto dalla ferita. Nascosta dietro veli, MA., che al momento è lo zar *Seyfou Tchengere*, beve il sangue. Poi il grande *zar* lascia il posto a uno *zar* minore (uno dei tanti da cui è posseduta MA.) che mangerà la carne, poi sarà la volta dell'entrata in azione di *zar* minori che presenzieranno alla altre fasi della cerimonia. Alcune donne gettano sulla ferita acqua mielata e birra e la danno anche agli uomini. Il sangue sparso a terra viene ricoperto di erba.

L'incisione sul collo è stata eseguita regolarmente seguendo la linea della trachea (quando non si uccide ritualmente la gola viene incisa trasversalmente). Anche se questo modo di uccidere, che provoca la morte lenta dell'animale, non piace a Dio, esso viene praticata nel corso delle cerimonie dello *zar* perché la pelle dell'animale - che farà parte integrante del rito - resti integra. Si procede quindi allo smembramento dell'animale. Mentre MA., circondata dalle adepti, offre agli astanti vivande e dà benedizioni, il nipote T. (figlio di sua figlia E.) dice che il momento dello sgozzamento è molto pericoloso e che egli prega continuamente perché, soprattutto perché a chi, come lui, è un chierico, gli *zar* si attaccano facilmente e quindi occorre proteggersi, magari andandosi ad appoggiare vicino a un muro.

Immagini 10-12 [FIGG.]: sotto la tettoia (*das*) QA., il fratello di MA., il sacrificatore, le mette il diaframma del toro ucciso sulla testa, come un velo: così parata, la donna mangerà come si conviene nel rito, il misto di dodici parti della carne dell'animale. Poi viene fatto il servizio rituale del caffè: le tazze sono poste sul *guenda* (vassoio rituale di forma rettangolare, come un abbeveratoio con il bordo rialzato).Avere un *guenda* vuole dire essere guaritori: si dice che a chi va in pellegrinaggio da uno sceicco musulmano come *Abba Wa* (Grande Padre), potrà ricevere da lui il permesso di esercitare il mestiere di guaritore, azione che viene anche definita come “aprire un *guenda*”. Il *guenda* attuale avrebbe avuto origine da un *guenda* mitico riservato a dieci grandi serpenti³⁵⁹; anche lo *zar Rahiélo* ne possiede uno nella *bruosse* che si trova in una caverna, custodito da un serpente.

A questo punto della cerimonia, quando ancora il terreno è ricoperto di erba o canne, si devono rispettare una serie di interdetti³⁶⁰. MA. si è tolta il diaframma e la si vede in primo piano (FIG. n 21 capitolo II) con sulla testa la criniera del leone accessorio tipico dello *zar Seyfou Tchengere*. Nell'ultima immagine (FIG. 22 Capitolo II) ella troneggia con il capo coperto dal diaframma mentre la moglie di EB. guarda direttamente la macchina fotografica. Hanno inizio, a questo punto, prolungate forme giocose di intrattenimento: processi burla con piccole ammende a carico di chi ha infranto un interdetto, vengono frasi pronunciate controsenso, ci si rivolge a tutti i non posseduti come se fossero femmine ecc. E' la fase giocosa, propriamente teatrale, che segue il sacrificio.

Si smonta quindi il *das* e, in processione, MA. e le adepti, vanno verso la casa di abitazione. Un altro *zar* discende su MA. che, posseduta da questi, divide tra i partecipanti una torta di forma emisferica il cui significato simbolico viene spiegato a Leiris da EB.

Il rito continua fino al mattino del settimo giorno, durante tutte le notti fino a tardi si tirano le *wadaga*; alla fine, con una formula rituale, MA. prende congedo dai partecipanti al rito.

Le immagini commentate nel contributo di Leiris non mostrano con evidenza il “set” per le riprese che venne montato, né la posizione fisica di Leiris e dell' interprete Abba Jérôme nel corso della cerimonia

Altre due immagini [FIGG. 23-24 capitolo II] pubblicate nell'ultima edizione di *AF*³⁶¹ a cura di J. Jamin, mostrano l'*équipe* sistemata per la documentazione.

³⁵⁹ Cfr p.

³⁶⁰ Su cui cfr. qui p.

³⁶¹ Cfr. MA, pp.

Nella FIG. 23 Éric Lutten viene fotografato da un compagno della missione dietro la cinepresa; nella FIG. 24 Abba Jérôme riceve le offerte di cibo distribuite dall'adepta B., mentre Leiris, che gli è accanto, annota diligentemente gli avvenimenti sul suo *carnet de roues*³⁶².

Il sacrificio fu celebrato, per disposizione di Griaule, che intendeva documentarlo con tutte le apparecchiature tecniche di cui disponeva.

Non meraviglierà – e se ne darà conto più avanti – l'impressione di Leiris, annotata sul diario, di non avere mai partecipato fino in fondo ai rituali, che spesso vennero anche celebrati senza il rispetto delle regole di base, anche se poi lo stesso Leiris comprenderà che MA. e E. non avevano *mentito* anche quando celebravano i riti “su commissione” dei francesi, si erano limitate – ripetendo rituali codificati e fissati nel tempo - a mostrare loro, che non erano iniziati al culto, “*l'avant spectacle*”.

Leiris pur essendo entrato in una sorta di sintonia con la setta, non fu mai un “iniziato”, non fece mai il *gurri*.... non entrò mai in *trance*, anche se gli fu assegnato da MA. uno *zar* protettore, e tentò con empatia di avvicinarsi al “mistero” della possessione, che lo affascinò anche se per un periodo breve, in questo discostandosi nettamente da Griaule che là non si pose neppure il problema di osservare con partecipazione i culti - tutto preso dalla tensione di raccogliere oggetti e documentare i rituali mediante le apparecchiature di registrazione, invadenti e dominanti le scene dei sacrifici che, per rispetto delle convenienze, Leiris escluse dalla documentazione fotografica fornita nell'articolo di “Minotaure”: vedere la cinepresa e i flash avrebbe rotto la “magia” del sacrificio del toro, in realtà vissuto dentro un set, con le interazioni tipiche di questo modo di rapportarsi su una scena in cui interagivano attori/ spettatori/ tecnici: gli uni che guardavano gli altri che guardavano, in un gioco teatrale di cui nel 1958 Leiris offrì una lettura che ha fatto “scuola”.

II.5. *L'Afrique Fantôme*

Nel saggio dedicato a *L'Afrique Fantôme* Alberto M. Sobrero ne parla come di un' opera di cui molti parlano e che pochi hanno letto e lo spiega “ *con il fatto che fra i molti lettori di Leiris gli antropologi in fondo sono una minoranza o con il fatto che per alcuni decenni gli antropologi francesi non amarono occuparsene troppo, per una qualche resistenza a mettere a nudo, come Leiris fece, lo stretto legame fra i metodi dell'amministrazione coloniale e la allora nascente ricerca etnologica*”³⁶³.

Aggiunge che la lunghezza del testo non agevola il lettore, né la forma, a volte approssimativa, l'incertezza del “genere” né resoconto etnografico, né romanzo di viaggio. Sottolinea inoltre che la scarsa fortuna del libro (peraltro più volte pubblicato in Francia, sempre da Gallimard, in varie collane: 1934, 1951, 1968, 1981, 1988, 1996 e tradotto in Italia nel 1984), risiede forse nella sua tesi di fondo, che peraltro Leiris sembrò, ad un certo momento, rinnegare: che nella ricerca si possano, in qualche modo, tenere uniti l'aspetto di documentazione e quello poetico, etnografia e letteratura, carattere soggettivo e oggettivo dei fatti.

Un'eresia, allora, da esprimere a bassa voce al *Trocadéro*, dove Leiris continuò a lavorare anche dopo che la prima edizione dell'opera (dedicata a Griaule), che determinò la rottura con il capo della spedizione proprio per quella libertà di espressione che un “diario intimo” necessariamente contiene, e che Leiris – è noto - non voleva restasse tale, ma volle subito pubblicare. Basta leggere nelle lettere inviate dall'Africa alla moglie Zette e pubblicate da Jamin come note all'edizione di *AF*

³⁶² Per riprendere le cerimonie più significative come questa o come il funerale del cacciatore dogon (2 ottobre 1931), Griaule disponeva in batteria le tre macchine fotografiche e di una telecamera, Leica 35 mm, che era stata offerta alla missione da D.H. Kahnweiler. Nel corso della cerimonia furono scattate più di 100 foto (fatto eccezionale per l'epoca). Tutti i filmati girati dalla Missione (ad eccezione di quelli girati presso i dogon e conservati da Jean Rouch presso il *Comité du Film Ethnographique* (www.comite-flim-ethno.net/ Jean-Rouch) del *Musée de l'Homme*, sono andati perduti sempre che siano mai giunti in Francia. cfr. Mercier (2003), p... Gli operatori principali furono Griaule e Lutten .

³⁶³ Sobrero (2009), pp. 219-231.

del 1996 la preoccupazione circa l'invio alla moglie di parti del ms. e l'ansia di trovare un editore non appena fosse rientrato in Francia³⁶⁴.

Diario intimo, ma, da subito, opera destinata al pubblico.

II.5.1. Titoli del “diario intimo”, abbozzi di Premesse e Premesse (1931-1981): le posizioni dell'autore nei confronti dell'opera.

*On fit comme toujours un voyage
au loin de ce qui n'était qu'un voyage au fond de soi*
(Victore Segalen, *La Grande Statuaire*)

“Già prima di aprire *L'Afrique Fantôme*, il lettore non può non percepire la tensione contenuta nel titolo ossimorico, rivelatore della distanza che l'autore prende con la tradizione dei racconti di viaggio. L'Africa rappresenta per i lettori europei di Michel Leiris una terra esotica, oggetto di viaggio, sinonimo di avventure inedite, di incontri atipici... Ora Leiris accosta a questo termine pieno di promesse l'aggettivo qualificativo *fantôme* che lascia intendere che il mondo contenuto nella parola “Africa” sia definitivamente morto, o meglio che ne resti una pallida ombra che il viaggiatore *eventualmente* capterà, prima che essa svanisca per sempre”³⁶⁵.

Dunque, osserva Anne Prunet, l'orizzonte di attesa tradizionale rispetto al termine fortemente evocatore “Africa” viene abolito dalla seconda parola del titolo “fantasma”. Titolo che sappiamo essere stato suggerito, al momento della pubblicazione, da André Malraux, per conto dell'editore Gallimard, più evocativo e pregnante, ma dello stesso tenore di quello indicato dallo stesso Leiris nel primo abbozzo di Premessa al diario redatto nel corpo dello stesso il 4 aprile 1932³⁶⁶, “*L'Ombre de l'aventure*”³⁶⁷.

Esso contiene la stessa contraddizione interna e si accorda con quello definitivo, dove “Africa” evoca esperienze inabituali e sensazioni forti e “fantasma” o “ombra” riportano al significato di inaccessibilità rispetto a qualcosa che si fa perfino fatica a percepire³⁶⁸.

³⁶⁴ MA, p. 773.

³⁶⁵ Prunet (2007), p. 268.

³⁶⁶ Cfr. qui Appendice I, Premesse e Abbozzi di Premesse

³⁶⁷ Molto più distanti dal questo concetto, il titolo contenuto nel secondo abbozzo di Premessa: *Le Promeneur du Cancer* “*ibid*”, ovvero quello che Leiris ricorda nella Premessa all'edizione del 1981: *De Dakar a Djibuti (1931-1933)*, assolutamente anodino.

³⁶⁸ Il titolo *L'Afrique fantôme* ha una singolare assonanza con l'opera wagneriana molto amata da Leiris *Le vaisseau fantôme* (Il vascello fantasma) e ricordata in *Età d'uomo* in un paragrafo che reca lo stesso titolo: “Emaciato e barbuto come un nuovo Giovanni, con in testa un cappello incerato da marinaio, avviluppato in un lungo mantello spettrale e calzato di alti stivali da pirata, l'Olandese che non può morire e si trascina dietro il suo equipaggio di fantasmi dai volti verdastri è davvero il più allucinante eroe per la salvezza del quale una fanciulla possa sacrificarsi. Probabilmente questa figura fantastica, troppo grandiosa per ch   io abbia osato di volerle assomigliare, ha qualche attinenza con l'idea romantica che ho sempre avuto della salvezza per mezzo dell'amore.   anche connessa con la magica attrattiva esercitata su di me - fin che io stesso ho compiuto in realt   un lungo viaggio in terre lontane - dall'idea di vagabondaggio, dal rifiuto di fissarmi e, pi   precisamente, di collocarmi in un punto particolare dello spazio dove si pu   essere forniti di tutto materialmente e sentimentalmente, anzich   vagabondare per i mari. Quando, pi   di due anni fa, ho attraversato l'Africa, mi   capitato di pensare, pi   di una volta, al “maledetto famelico” col quale mi sentivo tentato di identificarmi solo che le circostanze si prestassero a una certa esaltazione mitica” EU, p. 86. Nella traduzione italiana *L'Africa fantasma* “il titolo sollecita in una direzione che, in francese, vi appare solo marginalmente. La parola “fantasma” assomma le accezioni di due termini francesi distinti: *fantôme* (che ha il senso generale di apparizione fantastica, illusione) e *fantasme* che si riferisce alle allucinazioni, o al “fantasma in senso psicoanalitico: Neri (1984), pp. XLV-XLVI.

Che Leiris avesse chiaro in testa il progetto di pubblicare il diario è certo così come lo è che egli aveva già preso le distanze, quando scrisse i due abbozzi di premessa, dal racconto di viaggio e dal resoconto della missione (peraltro suo compito che svolse diligentemente, ma con altre modalità) Nel primo abbozzo di Permessa – siamo all'incirca a metà del viaggio - scrive:

Questo diario non è una cronistoria della Missione Dakar- Gibuti né ciò che siamo abituati a chiamare “un racconto di viaggio”. Non sono qualificato a dare un resoconto complessivo di questa spedizione scientifica e ufficiale.

(*Qui in nota, succintamente, gli scopi della missione.*) Non intendo neppure fare la pubblicità (per quanto indiretta e minima) all'agenzia Cook e ad altre organizzazioni turistiche, che sono tute delle imprese industriali di sabotaggio dei paesi.

Potrei pubblicare un romanzo d'avventure piuttosto scialbo (non siamo più all'epoca dei Livingstone, degli Stanley, e non ho il coraggio di abbellire), o un saggio più o meno brillante di volgarizzazione etnografica (lascio questo compito ai tecnici dell'insegnamento, terreno che non è mai stato il mio). Io preferisco pubblicare queste note.

Nonostante vi si trovino il resoconto del viaggio, alcuni echi del lavoro svolto, le più memorabili tribolazioni, esse non costituiscono nient'altro che la cronaca *personale*, un diario intimo che avrebbe potuto essere benissimo redatto a Parigi, ma è stato tenuto in giro per l'Africa.

Qualcuno mi rimprovererà di attribuire troppo importanza alla MIA individualità; di sforzarmi – bravo piccolo giardiniere dell'io – di fare andare in semente le MIE impressioni; di mancare del minimo necessario di obiettività.

Certo, fra le peripezie del viaggio riferisco soltanto quelle in cui sono stato coinvolto direttamente. Racconto soltanto gli avvenimenti ai quali ho assistito di persona. Descrivo poco. Annoto dei particolari che ognuno è padronissimo di ritenere fuori posto o futili. Ne trascuro degli altri che possono essere giudicati più importanti. Non ho, diciamo così, fatto niente, dopo, per correggere quanto vi è di troppo individuale. Ma solo per giungere a *un massimo di verità*. Perché non c'è niente di vero se non il fatto concreto. È spingendo all'estremo il particolare che, molto spesso, si raggiunge il generale; è esibendo il coefficiente personale alla luce del giorno che non è possibile valutare l'errore; è portando la soggettività ai suoi estremi che si raggiunge l'oggettività”³⁶⁹.

Concetti ribaditi nel secondo abbozzo di premessa che introduce così:

Torno alla mia prefazione. Ne rileggo – al W.C. - la versione scritta ieri. Forse era migliore? La ricopio qui di seguito. È certo meno affettata³⁷⁰.

Dunque la soggettività è percepita da Leiris quale garanzia di autenticità: lo ripeterà più volte a se stesso e al lettore. Constatando l'impossibilità di uno sguardo obiettivo, afferma che una somma di soggettività non censurate e dichiarate con onestà è la sola garanzia di attingere a una qualche obiettività. In questo senso si avvicina a quanto M. Merleau-Ponty intende per *controllo intersoggettivo*³⁷¹.

Del resto la controprova si può trovare nel diario (pubblicato postumo), *Journal de Chine*, sul quale annoterà, senza alcun commento personale, le tappe del viaggio in quel paese effettuato nel 1955³⁷² la cui freddezza (per questo non volle mai pubblicarlo)- che si sostanzio anche nel non abituale passaggio dall'io alla terza persona e all'uso impersonale dei verbi - contrasta, peraltro con le

³⁶⁹ Cfr. qui Appendice I.

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Merleau-Ponty (2002) da CL2007.

³⁷² Le annotazioni vanno dal 17 settembre giorno della partenza al 3 novembre giorno del ritorno.

impressioni che, sullo stesso viaggio, Leiris scrisse in *Fibrilles*, dove quell'esperienza torna ad assumere accenti autenticamente leirisiani³⁷³.

Se nel *Journal de Chine*³⁷⁴ Leiris si pose il problema se fosse possibile superare il fattuale senza fare della *fiction*, in *AF* aveva assunto con convinzione un altro partito: l'espressione senza riserve della soggettività, la presentazione della sua visione, per giungere mediante *addizioni di soggettività* alla sola forma possibile di oggettività.

Nel 1931, all'inizio del viaggio, nell'abbozzo di premessa scritto su un foglio volante e restato inedito fino al 1994, c'è soltanto l'entusiasmo del neofita che non si pone problemi di modalità nella registrazione delle proprie esperienze del giorno dopo giorno: si domanda, con una certa dose di candore, perché Griaule, allora etnografo "affermando" gli abbia dato fiducia, un uomo che giudica straordinario, di cui dichiara di avere subito immediatamente il fascino e, come stregato da quella figura, ne descrive l'abbigliamento, completamente nero, i modi e soprattutto ne apprezza la capacità di avergli fatto capire che è possibile, almeno in via teorica:

scrollare la polvere mortale delle biblioteche e dei musei, liberare gli oggetti viventi che vi erano stati inghiottiti e gettarli bruscamente in vista, in tutta la loro sconvolgente freschezza anche se l'insuccesso finale di un tentativo non consente di mettere in dubbio la purezza dell'intenzione iniziale che nel caso è stata questa³⁷⁵.

La soggettività del diario – e Leiris lo toccò con mano al momento della pubblicazione – poteva essere male interpretata in un clima di esaltazione generale della Missione Dakar-Gibuti, soprattutto da parte del governo; così nella brevissima introduzione all'edizione del 1934 scrive:

Questi appunti- scritti nel corso della spedizione etnografica e linguistica diretta da Marcel Griaule da Dakar a Gibuti e pubblicati quasi senza revisione - non costituiscono la cronaca della missione. Semplice diario intimo. Potrà sembrare che in più di un'occasione io mi sia mostrato meschino, triste, esigente, parziale – addirittura ingiusto - inumano (o "umano, troppo umano"), ingrato, traditore, che so? La mia ambizione è stata di descrivere questo viaggio come l'ho visto io, e di descrivere me stesso come sono...

citando di seguito un grande biografo J.J. Rousseau:

Non sono fatto come nessuno di coloro che esistono. Se non valgo di più per lo meno sono altro³⁷⁶.

Ma il viaggio che Leiris aveva intrapreso come "un'avventura poetica" non era stato la panacea che egli, consigliato dallo psicanalista Borel, si attendeva, come recita il foglio volante apparso per pubblicizzare la prima edizione dell'opera:

Stanco della vita che conduceva a Parigi, considerando il viaggio come un'avventura poetica, un metodo di conoscenza concreta, una prova, un mezzo simbolico per fermare la vecchiaia percorrendo lo spazio per negare il tempo, l'autore, che si interessa all'etnografia in ragione della portata che egli attribuisce a questa scienza nella chiarificazione dei rapporti umani, prende parte a una missione scientifica che attraversa l'Africa.

³⁷³ RDJ (*FIB*).

³⁷⁴ Cfr. *JUOC*, *Présentation* di J. Jamin (pp 9-26) che nota come Leiris in questo diario (scritto nel 1955) non solo sia restato al margine delle cose, ma anche al margine di se stesso. Assenti i sogni, gli umori, gli stati d'animo come se avesse qui voluto mettere tra parentesi al questione che lo preoccupò sempre il confronto tra soggettività e oggettività. Come se in un certo senso fosse ritornato agli orientamenti della rivista "Documents" a cui aveva intensamente collaborato. Cfr. anche Hollier (1991), p. XX (*JUOC* p.19). Significativo il commento asettico alla visita del 24 ottobre all'Opera di Pekino: "L'Opera di Pekino, ci dicono i nostri amici, rappresenta l'essenza del teatro cinese. Data a due secoli fa ed è costituita da un mélange di canti, combattimenti, dialoghi e movimenti. L'Opera di Pekino è giovane in rapporto al teatro tradizionale cinese che risale all'epoca Han...", (p.169).

³⁷⁵ Cfr. qui Appendice I.

³⁷⁶ *Ibid.*

Cosa vi trova?

Poche avventure, studi che prima lo appassionavano ma che presto si rivelano troppo disumani per soddisfarlo, un'ossessione erotica crescente, un vuoto sentimentale sempre più grande. Malgrado il suo disgusto per i popoli civilizzati e per la vita delle metropoli, verso la fine del viaggio egli aspira al ritorno.

Il suo tentativo di evasione si è rivelato fallimentare ed egli, tra l'altro, non crede più al valore dell'evasione³⁷⁷.

E continua denunciando i limiti del capitalismo che tendono a rendere impossibile ogni rapporto umano considerando pertanto che è soltanto dentro la propria civiltà che un occidentale ha qualche possibilità di realizzarsi sul piano passionale.

Per poi, alla fine, invitare il lettore a scoprire i germi di una presa di coscienza avvenuta solo molto tempo dopo il rientro, mentre seguirà l'autore attraverso uomini, siti, peripezie, dall'Atlantico al mar Rosso.

Cosa intenda Leiris quando parla qui di "piano passionale" è facile dedurlo da una "confessione" che affida a *L'âge d'homme* (scritto tra il 1930 e il 1935 e pubblicato nel 1939):

All'uscita da questi limbi, consigliato dal mio medico e pensando io stesso che mi mancava un po' di esperienza di vita dura, colsi l'occasione di fare un lungo viaggio e mi recai per circa due anni in Africa, come membro di una missione etnografica. Dopo mesi di castità e di svezamento sentimentale, trovandomi a Gondar, m'innamorai di un'etiope [...] bellissima di volto, ma col petto ormai vizzo, insaccata in un camice bianco sporco, puzzava di latte inacidito....³⁷⁸

Dunque la difesa del carattere soggettivo della sua ricerca etnologica e se si vuole anche della ricerca etnologica è netta tanto da allontanarlo "per sempre" da Griaule, dai suoi maestri e dall'etnologia accademica francese.

Ma ciò non dovette turbarlo più di tanto. La strada era stata scelta e la scelta meditata e doveva essere il pubblico a giudicarlo.

Il 1° gennaio è ad Asmara: il viaggio volge al termine:

l'avventura è proprio finita. Ora ci saranno le conferenze stampa, l'esposizione, le pubblicazioni: ritorno offensivo della civiltà (che, in fin dei conti, lasciamo così poco!)³⁷⁹.

L'immenso lavoro lo avrebbe aiutato nel difficile riadattamento a Parigi e alla quotidianità che aveva voluto fuggire. Temendo di ricadere nello stato depressivo che gli aveva consigliato di partire si convinse che sarebbe divenuto etnografo e che quella scelta fosse la naturale conseguenza non solo del suo lavoro sul campo, ma anche, come scriverà in *Biffures*, del "suo stato di scrittore": era pronto a trovare nell'etnografia un mestiere che lo avrebbe occupato a tempo pieno fino alla pensione (e ben oltre), ma non rinunciò alla letteratura che, separata dall'etnologia, occupò le sue ore quando si trovava a casa. Questa distinzione di tempi e di luoghi connotò tutta la sua vita scandita dal rispetto delle regole, nelle istanze deputate al lavoro etnografico, dalla assoluta libertà fuori da queste.

Al ritorno, in effetti si occupò subito, oltre che di "Minotaure", della rilettura del manoscritto di *AF* che uscì prima nelle "bonne feuilles" nella "Nouvelle Revue Française"[N.R.F.], la più illustre rivista letteraria del tempo con il titolo: *L' Afrique fantôme, Fragments d'un journal de voyage*. Questa volta erano in gioco i suoi interessi letterari e dunque non si preoccupò dei tagli che, invece, aveva operato nei contributi apparsi su "Minotaure": qui riuscì a offrire al pubblico di lettori colti una campionatura completa dell'eterogeneità del diario.

³⁷⁷ *Ibid.*

³⁷⁸ *EU.*

³⁷⁹ *AFI*, p.530.

Non ebbe reticenze a presentare, senza lasciarsi andare a proclami o prese di posizione, un esempio particolarmente significativo delle grandezze e delle miserie dell'etnografo sul campo che, all'uscita del libro, sconvolsero l'ambiente con il quale, come si diceva, aveva deciso di coabitare, di dividere la propria esistenza, anche oltre i limiti di età, e, sostanzialmente, vi riuscì.

AF non ebbe successo, malgrado alcune buone recensioni, non vendette che poche copie. Fu affossata da un rapporto amministrativo negativo e considerata come "opera la cui apparente intelligenza è dovuta soltanto a una grandissima bassezza di sentimenti"³⁸⁰ e le molte copie invendute furono mandate al macero alla fine del 1941 dal governo di Vichy³⁸¹.

Nel *Journal* alla data 29 gennaio 1941 aveva scritto con preveggenza:

Riletto qualche brano dell'*Afrique fantôme*, consultato perché volevo vedere cosa dicevo di Agordat³⁸² città eritrea di cui la radio britannica annuncia che è stata evacuata dagli italiani. Mia impressione di questa lettura: non una riga il cui tono non sia suscettibile di scandalizzare gente tipo Griaule e soci; ora – più al corrente degli usi e costumi di questo ambiente – non potrei più esprimermi con tanta ingenuità. Ed è un peccato.³⁸³

Erano in gioco- come osserva C. Maubon³⁸⁴- non soltanto le critiche più o meno giustificate che aveva mosso ai metodi di inchiesta di stampo poliziesco o alla vita sul campo che aveva valutato come piatta e borghese³⁸⁵, in modo ben più significativo la questione - che interessava lo scrittore non meno che l'etnologo- era di ordine epistemologico e investiva, in nome della verità del soggetto e non più dell'oggetto - i principi di esaustività e di oggettività che Leiris intendeva applicare a modo suo³⁸⁶. Come, appunto, aveva fatto nel diario. Sulla trascrizione del vissuto effettuata mediante le *fiches* che usò per i resoconti etnografici, edificherà lo spazio autobiografico connotato da un'ambizione mitografica.

Sempre ad AF aveva affidato un ulteriore postulato:

Tesi: è attraverso la soggettività portata al parossismo) che si raggiunge l'oggettività. Più semplicemente: scrivendo soggettivamente aumento il valore della mia testimonianza, mostrando che, ad ogni istante, sono in grado di giudicarne la validità³⁸⁷

Nonostante queste reiterate dichiarazioni, a un certo punto del suo cammino di etnologo e di letterato, intervennero sorsero dubbi si possono definire "etici" sul diario intimo e sul suo

³⁸⁰ *JOU*, 3 aprile 1936, p. 302.

³⁸¹ Cfr. qui Biografia di Leiris ad a. e *JOU* del 4 novembre 1941, pp. 345-346, in cui Leiris si dice in certo modo soddisfatto della proibizione della vendita dell'opera da parte del Ministro dell'interno perché, a parte gli inconvenienti pratici, il fatto lo "colloca" in una certa posizione politica.

³⁸² Nella città di Agordat la missione si era fermata dal 22 al 31 dicembre 1932. Nel corso di questa sosta venne a Leiris l'idea di scrivere un racconto di carattere coloniale il cui protagonista è Axel Heyst omonimo dell'eroe di *Une victoire* di Joseph Conrad. È qui che Leiris farà in qualche modo un bilancio erotico del viaggio evocando il 27 dicembre il solo gesto sconveniente che si è permesso nel corso del viaggio: l'aver messo la mano sotto la *chamma* di Emawayish (*AFI*, pp. 521-529).

³⁸³ *JOU*, 29 gennaio 1941, pp. 333-334.

³⁸⁴ Maubon (2005), pp. 33-36.

³⁸⁵ "La vita che conduciamo è quanto mai piatta e borghese. Il lavoro, non molto diverso dal lavoro di fabbrica, di studio o di ufficio: perché l'inchiesta etnografica mi ha fatto spesso pensare a un interrogatorio di polizia? Non ci si avvicina molto agli uomini, avvicinandosi ai loro costumi. Essi restano, come prima dell'inchiesta, ostinatamente chiusi." (*AFI*, p. 220).

³⁸⁶ Dall'Etiopia, citando il *bélés* dei cacciatori, il grande spirito della savana, protettore degli animali che se non ci si preoccupa di conciliarsi i favori li nasconde e non possono essere cacciati scrive il 15 agosto 1932: "Per i cacciatori, l'elefante, il leone, il rinoceronte, il bufalo, la giraffa sono le cinque prede d'onore, le cinque bestie di cui più tardi essi dovranno portare i trofei, proprio come porteranno il peso dello spirito, che si è annidato in loro come un rimorso, o come gli zar si annidano nel corpo dei posseduti. E isolato sangue dei sacrifici riuscirà provvisoriamente ad assolverli" *AFI*, p. 356.

³⁸⁷ *AFI*, p. 222.

“messaggio” rispetto al mutare dei tempi; si interrogava sulla plausibilità, a distanza di quasi vent’anni dalla prima edizione, del suo atteggiamento di giovane colto e viziato, di etnologo apprendista, depresso e spesso insofferente verso l’altro, a contatto con il diverso e con lo spaesamento: il surrealismo era già abbastanza lontano e così i “furori” del giovane poeta, il desiderio di evadere, di lasciare tutto.... Del resto essi si erano spenti in breve.

Di AF scrive, senza pudori, nella *Premessa* all’edizione del 1951:

È un libro ormai superato dalla situazione attuale – e per me invecchiato – questa *Afrique fantôme*, oggi ristampata qualche anno dopo che, durante l’occupazione tedesca, venne mandato al macero quasi tutto il rimanente della prima edizione³⁸⁸.

La nuova edizione era apparsa alcuni anni dopo il viaggio compiuto in Costa d’Avorio (1945) a cui Leiris partecipò con il geografo Jean Gresch, in occasione di una missione sul problema della manodopera, appena dopo la fine delle guerra e dopo il viaggio compiuto alle Antille in occasione del centenario della rivoluzione, dove si era recato su sollecitazione degli amici Aimé Césaire e Alfred Métraux: erano gli anni della sua più accesa militanza nella sinistra estrema e del suo forte anticolonialismo³⁸⁹. Così, a distanza, giudica il suo diario e pone prepotentemente il problema: “*non c’è etnografia né esotismo che tengano di fronte alla gravità delle questioni poste...*”

Passando da un’attività quasi esclusivamente letteraria alla pratica dell’etnografia, intendevo rompere con le abitudini intellettuali che erano state mie fino ad allora e, a contatto con uomini di una cultura diversa dalla mia e di un’altra razza, abbattere le barriere che mi soffocavano e allargare il mio orizzonte fino ad una ampiezza davvero umana. Concepita in questo modo, l’etnografia non poteva che deludermi: una scienza umana resta una scienza, e l’osservazione distaccata non saprebbe da sola innescare il *contatto*; forse, per definizione, implicherebbe addirittura il contrario, perché l’atteggiamento intellettuale proprio dell’osservatore era un’obiettività imparziale nemica di ogni slancio. Mi ci volle un nuovo viaggio in Africa (1945: la missione dell’ispettore delle colonie A.-J. Lucas in Costa d’Avorio, per lo studio dei problemi della manodopera), poi, nel 1948, un viaggio nelle Antille (dove il risultato di gran lungo più prezioso è stato quello dell’amicizia con i martinicani che, sotto l’impulso di Aimé Césaire, rivendicano oggi una vita conforme alla loro dignità di uomini), mi ci vollero questi altri due viaggi in paesi coloniali o quasi- effettuato, l’uno, nel quadro di un colonialismo allora apparentemente preoccupato di ammorbidirsi, l’altro sotto il segno della rivoluzione del 1948 e dell’abolizione della schiavitù di cui si festeggiava il centenario – per scoprire che non c’è etnografia né esotismo che tengano di fronte alla gravità delle questioni poste, sul piano sociale, dalla pianificazione del mondo moderno e che, se il contatto fra uomini nati in climi diversissimi non è un mito, lo è proprio nella misura in cui questo contatto può realizzarsi grazie al lavoro comune contro quanti, nella società del nostro XX secolo, rappresentano l’antico schiavismo.

E poi, riprendendo le parole che aveva scritto nel 1934 quando autodenunciava alcuni suoi atteggiamenti criticabili e si definiva triste, parziale, disumano ecc.:

Oggi aggiungerò che in parecchi punti affiorava anche la sufficienza dell’occidentale colto, per quanto ostenti disprezzo per la propria civiltà; cammin facendo, mi si vedrà dare prova qua e là di estetismo e di civetteria, compiacendomi nella dilettevolezza amorosa e nel rimuginare i miei complessi, vaticinare sulle congiunture politiche del momento, recitare la parte del bambino viziato, o addirittura manifestare una instabilità nervosa da femminuccia, traducendosi a volte in moti di stizza che tendevano a identificarmi, per un solo attimo, con il colonialista brutale che non sono mai stato del quale un certo gusto conradiano delle

³⁸⁸ Cfr. qui Appendice I, p.

³⁸⁹ Cfr. qui Appendice I, Biografia di M. Leiris, pp.

teste calde dei confini poteva, in momentanei accessi, darmi voglia di imitare certi gesti. E se, come sedici anni fa, adduco a mia difesa il precedente di Rousseau e delle sua *Confessions*, devo dire che è con una ben minore sicurezza, ma, indiscutibilmente, modificabile – sotto almeno qualcuno dei suoi più mostruosi aspetti – che è il mondo in cui viviamo, potrebbe considerarsi a posto con una fuga e una confessione³⁹⁰.

Una netta virata di stampo politico-ideologico, una “crescita” dell’uomo Leiris aiutata, come vedremo meglio più avanti, da due esperienze fondamentali: l’incontro con Aimé Césaire del 1946 e il viaggio con l’amico Métraux compiuto nel 1948 ad Haiti dove era venuto a contatto, tra l’altro, con le cerimonie e le danze *vodu*, con la loro dimensione di spettacolo totale, e con la loro funzione catartica che lo rinviavano alla sua esperienza gondariana e lo aiutarono in seguito, sempre riferendosi alle ormai lontane esperienze sul terreno, a mettere e fuoco, nel 1958, la nozione di “teatro vissuto” nel volumetto: *La Possession et ses aspects théâtraux* e che gli apparivano come uno dei pochi mezzi che tanta povera gente aveva per sfuggire alla mediocrità della propria vita. Finito il viaggio antillano si sentì incline a denunciare:

le cose poco allegre che [ha visto]: le deplorevoli condizioni di vita in cui versa la maggior parte delle gente di colore....l’arroganza dei creoli bianchi...l’incubo introdotto dall’assurdo pregiudizio delle gerarchie delle razze, l’orrore di una società divisa in compartimenti così stagni che i poveri e i ricchi arravano a non parlare, letteralmente la stessa lingua³⁹¹

Così, finito lo spettacolo antillano, egli vide crollare l’illusione di fondere in un’unica aspirazione poesia e impegno. Di qui la presa di distanza dal diario con la *dura* Prefazione del 1951 dove sembra non volere avere indulgenza per il trentenne aspirante etnologo che era stato.

Trent’anni più tardi, a ottant’anni, scrisse l’ultima prefazione al diario nel 1981.

Pur non avendo mai tradito l’impegno ideologico anticolonialista degli anni Cinquanta-Settanta, pare qui volere riappropriarsi del “fantasma del fantasma” dell’Africa, della sua giovinezza piena di inquietudini, di *fantasmi* che nel redigere un “definitivo” bilancio della sua attività, sente averlo condizionato in tutta la successiva esperienza di letterato e di etnografo. Oppure, si potrebbe anche dire, “guidato”.

Constatando amaramente – è certo il tramonto della vita a fargli prendere le “giuste” distanze dal passato, di guardarlo in una prospettiva “pacificata” - che l’Africa non ha bisogno di lui e che grande era stata l’illusione che il suo pur modesto contributo di conoscenze potesse avere avuto qualche utilità, ripensa alle tappe del suo rapporto con la realtà africana:

Circa quindici anni più tardi [rispetto alla prima edizione dell’opera] quando cominciava a innescarsi il processo che doveva portare a quanto è stato presuntuosamente chiamato “decolonizzazione”, mi sembrò che il mondo nero - africano o meno – prendesse finalmente corpo ai miei occhi, e questo perché le circostanze mi permettevano di pensare che, nei limiti dei miei mezzi di ricercatore e di scrittore, avrei potuto portare un contributo indiretto ma positivo a coloro che, appartenendo a questo mondo nero, lottavano contro l’oppressione e affermavano in più di un punto del globo la loro peculiarità culturale. Per concretizzare l’uomo di una zona così diversa ed essere riconosciuto da lui – condizione necessaria di un autentico umanesimo - avrei senza dubbio dovuto, rettificando l’immagine che avevo fino a quel momento della mia professione, passare attraverso un’etnografia fatta non più di analisi distaccata o di degustazione estetizzante, ma di fraternità militante. Invece di limitarci a raccogliere - come avevamo fatto tra Dakar e Gibuti, ricorrendo a volte a mezzi che avremmo condannati, se solo fossimo stati meno certi di agire per la buona causa – informazioni e oggetti tali da attestare, una volta registrati nei nostri archivi o conservati nei nostri musei, il valore intrinseco di culture ingiustamente misconosciute e i grandi insegnamenti che possono dare intorno ai nostri usi, si trattava di fornire ai popoli che si studiano degli elementi per la costruzione di un avvenire che apparterrà a loro e intanto di produrre testimonianze difficilmente ricusabili a sostegno delle

³⁹⁰ Cfr. qui, Appendice I, *Premessa* a AF del 1951.

³⁹¹ *RDJ (BIF)*, pp.7-8.

loro rivendicazioni: tali erano le mire tonificanti che, maturato dall'esperienza dell'occupazione tedesca e aiutato dal corso che aveva preso, nelle nuove circostanze, la mia vita professionale, assegnavo all'etnografia pochi anni dopo l'ultima guerra.

Ora, almeno per quanto concerne l'Africa, devo constatare che questo continente, già fantasma ai miei occhi nel 1934, mi appare oggi più sfuggente che mai, in quanto – dopo le esperienze piuttosto irrealistiche di disalienazione – è intervenuta una vera e propria deriva con effetti non meno distruttivi della cancellazione operata dal tempo. Se non fosse per il diario ripubblicato qui [...] e se non fosse per alcuni altri scritti prodotti a breve e a lunga scadenza da un'avventura mentale più ancora che fisica, quella mia prima esperienza africana avrebbe ben poca realtà per il vecchio che sono oggi, anche se il mio antico odio per tutto ciò che tende ad erigere barriere tra le razze si è soltanto rafforzato.³⁹²

Una pacata presa di distanza dal primo viaggio e dalle smanie dei componenti da Missione Dakar-Gibuti di raccogliere per “mettere sotto vetro”, ma anche dalle *illusioni dell'etnografia impegnata* dell'età matura – quella del secondo dopoguerra – gli suggerisce, nella vecchiaia ancora impegnata politicamente e letterariamente, di *assolvere* il diario intimo che, attraverso le successive riedizioni lo aveva accompagnato nel corso di tutta la vita: di ricollocarlo nella giusta dimensione quale momento imprescindibile – e la critica lo riconoscerà appieno – non soltanto del suo tormentato percorso esistenziale, letterario ed etnografico, ma anche di vederne l'anticipazione rispetto a opere successive che aveva apprezzato e sulle quali aveva ben meditato quali *Tristes tropiques* di Lévi-Strauss (1955) e *Itinéraires* di Metraux (pubblicato postumo nel 1978), opere accomunate “sotto il profilo della *quête* malinconica verso un altrove dell'umanità, le cui tracce arcaiche avrebbero accresciuto la conoscenza dell'uomo se non si fossero rivelate per quello che erano. Il miraggio di un impossibile ritorno alle origini e alla totalità perduta”³⁹³.

Poi, conclude con la pacata saggezza che deriva dall'età, assegnando un sottotitolo assolutamente felice al suo lavoro: “*diario a doppia entrata*”³⁹⁴:

Resta comunque – pietra miliare che segna una svolta su un cammino tutto personale – questo diario a doppia entrata, essenzialmente un succedersi di flash a proposito di fatti soggettivi così come di cose esteriori (vissute, viste o apprese). Anche oggi, come all'epoca in cui Malraux ne respingeva soltanto il titolo, questo diario, considerato da un'angolazione tra documentaria e poetica, mi sembra degno di essere proposto all'attenzione, evidentemente non della nostra intera specie, ma per la meno di un certo numero di coloro che, tra i suoi esponenti, parlano francese e non sono analfabeti³⁹⁵.

Miraggio, certamente, ma anche tappa significativa della svolta narratologica che, negli anni Ottanta, era nata dalla crisi degli indirizzi strutturalisti e dai progressivi aggiustamenti della filosofia analitica nel confronto con i problemi di metodo delle scienze umane e, per altro verso, con il costituirsi della triade Barthes-Foucault- Bachtin, da un'idea di letteratura intesa come critica

³⁹² Cfr. qui Appendice I, *Premessa* a AF del 1981.

³⁹³ Maubon (2005), p. 29.

³⁹⁴ Sulla storia editoriale di AF cfr. J. Jamin (1982). In sintesi, tutte le edizioni furono pubblicate dall'editore Gallimard, in collane diverse: nel 1934 nella collana “Les Documents bleus” con dedica a Marcel Griaule; nel 1951 in “Hors Série” con una prefazione dell'autore e note, ma senza la dedica a Griaule; nel 1968 nella collana “Blanche” (edizione identica alla precedente, ma senza illustrazioni); nel 1981 nella “Bibliothèque des sciences humaines” (con un preambolo dell'autore e le illustrazioni originali), nel 1988 in “Tel”, edizione identica a quella del 1981, ma con il testo ricomposto; nel 1996 nella collana “Quarto”, inclusa nella silloge di sue opere MA. L'edizione del 1996, curata da J. Jamin, riprende esattamente quella della collana “Tel” che, a propria volta, riprendeva quella del 1981. Il curatore sottolinea come si sia voluto rispettare in tal modo il carattere di “scrittura di getto” di Leiris, che pubblicò il diario come lo aveva portato dal viaggio, apportandovi solo alcune correzioni ortografiche e sintattiche e operando alcuni tagli: qualche decina di pagine in tutto, relative alle sedute di possessione – nelle edizioni indicate con file di puntini – perché giudicate troppo lunghe. Il primo contratto con Gallimard fu firmato da Leiris il 7 luglio 1933 (*JOU.* , p.881, nota 31).

Il ms. del diario, come la maggior parte delle sue opere letterarie, è stato legato da Leiris alla *Bibliothèque littéraire Jacques-Doucet* ove è tuttora conservato. I resoconti delle sedute e i quaderni di Abba Jérôme sono conservati, sempre dietro sua espressa volontà, al *Département d'Archives de l'ethnologie* del *Musée de l'Homme*.

³⁹⁵ Cfr. Qui Appendice I, *Premessa* a AF del 1981,

culturale, critica del rapporto tra parole e cose, fra linguaggio e potere. Temi sui quali si fondava l'ormai lontano saggio di De Man, *The Crisis of Contemporary Criticism* del 1967, che andava a toccare la doppia congiuntura della critica allo strutturalismo di Lévi Strauss e dell'idea del potere delle letterature, giungendo a sottolineare quello che Leiris aveva, in sostanza, sempre difeso:

La letteratura è ovunque; ciò che chiameremo antropologia, linguistica, psicoanalisi non è altro che la letteratura che fa la sua riapparizione, come la testa dell'Idra, nello stesso luogo in cui si supponeva che essa fosse stata soppressa³⁹⁶.

II.5.2 Articolazione del diario

Le 633 annotazioni che compongono *AF* (quasi una al giorno e, se qualche giorno non è registrato, viene recuperato in quelli successivi), che iniziano il 19 maggio 1931 con la partenza della missione da Bordeaux e terminano il 16 febbraio 1933 poche ore prima dell'arrivo della nave che li riporta in Francia, a Marsiglia.

In tutto 566 pagine nell'edizione italiana, comprese le note, 550 di solo testo. “*A monster*” come lo definì Clifford³⁹⁷, un connubio “mostruoso” nel senso classico del termine, misto tra saggio e autobiografia, dotato di una trama dialettica che intreccia, come ho osservato, il resoconto dell'intimità più segreta dell'etnologo alla descrizione di quel che lo circonda. Che fonde vizi/debolezze dell'uomo e virtù dello scienziato, immaginario dell'osservatore e prassi dell'etnologo. Leiris si mette a nudo e quel che più importa, mette a nudo l'umanità dello scienziato, la sua oggettività.

Va ricordato che la funzione di segretario archivista della Missione venne espletata da Leiris mettendo a punto varie tipologie di materiali (fonti): oltre al diario (*journal*), scrisse dei *comptes rendus*, resoconti, dove annotò, con l'indicazione dell'orario, tutto ciò che osservava nel corso di eventi/cerimonie; delle *fiches* (schede) dove sintetizzava i dati che gli venivano forniti dagli informatori che si recavano (dietro compenso) a dargli notizie al campo (una di queste viene ricopiata letteralmente nel diario alla data del 5 settembre)³⁹⁸.

Poiché si è parlato di *monstrum* e di questi il leggibilità della pagine “gondariane” del diario, ho cercato, di restituire in una sintesi alcuni dei punti salienti di quell'esperienza, altrimenti quasi impossibili da ripercorrere, senza ripetere frasi stereotipate o riproporre brani ormai largamente abusati.

L'autore divide l'opera in due parti, ponendo l'inizio della seconda al 20 aprile 1932 il giorno precedente il suo trentunesimo compleanno e giorno dell'arrivo della missione alla frontiera abissina (*AFI*, p.241).

La forma diaristica di questa straordinaria “opera aperta”, la sua struttura concettuale più che formale, permette di proporre, come ha fatto efficacemente Sobrero³⁹⁹, una divisione in “capitoli” che può agevolare il lettore a muoversi in questo complessissimo arcipelago frutto - come osserva sempre Clifford - della idea *dada* dei dati che aveva Leiris: paesaggi, incontri, esperienze, sogni, tensioni, momenti intimi, rivelazioni improvvise, scatti d'ira, citazioni letterarie, ricordi, nostalgie, addirittura il progetto di un romanzo....

Una scansione che ripropongo, aggiungendo ai sei, indicati da Sobrero, un ulteriore capitolo, il 7, relativo al viaggio di ritorno, ai bilanci e all'abbozzo del romanzo di viaggio dettato dalla noia, dalla delusione, dalla paura del ritorno....

³⁹⁶ De Man (1967), trad it. (1975), p.24.

³⁹⁷ Clifford (1988).

³⁹⁸ *AFI*, pp. 381-382 *fiche* relativa all'*alaqa* HM. (primo marito di E.).

³⁹⁹ Sobrero (2009), pp. 219-246.

Scansione funzionale a ripercorrere, per sommi capi, le tappe del viaggio del quale, privilegerò - a parte le suggestioni già presentate circa i fenomeni di possessione incontrati nell'odierno Mali - il soggiorno gondariano e l'incontro con i culti *zar*.

Capitolo 1. *Fino a Bamako: Cafard effroyable* (dal 19 maggio al 4 agosto 1931), pp. 13-66.

Capitolo 2. *Verso Bandiagara: la fabbrica dell'etnologia* (dal 4 agosto al 16 settembre), pp.67-93.

Capitolo 3. *I Dogon: dubbi sulla pratica e sulla teoria etnologica* (dal 17 settembre al 19 novembre), pp. 93-135.

Capitolo 4. *Sperimentare un metodo diverso: il massimo di soggettività come possibile obiettività* (dal 20 novembre 1931 al 18 aprile 1932), pp. 135-237.

Capitolo 5. (inizio della seconda parte dell'opera): *Sogni, erotismo, massima attenzione verso di sé: impossibilità di ogni conoscenza dell'altro* (dal 20 aprile al 28 luglio) pp. 241-341.

Capitolo 6. *La relazione etnografica: inchiesta sulla possessione* (dal 28 luglio al 19 dicembre), pp.341-519

Capitolo 7. *Viaggio di ritorno e inizio di un romanzo* (20 dicembre 1932-16 febbraio 1933), pp.519-550.

I primi due mesi e mezzo del viaggio (cap. 1) trascorrono in maniera insignificante. Leiris alterna momenti di fortissima depressione a qualche momento di serenità: dopo l'arrivo a Dakar (31 maggio) e il disbrigo delle pratiche doganali, il 5 giugno ha un incontro interessante con un asceta abissino, Kasa Makonnen. Vive poi qualche momento di euforia⁴⁰⁰, ma sostanzialmente prova disinteresse per il paesaggio e per i primi segnali di "esotismo" su cui ironizza, come, ad esempio, per l'esibizione dei *Griot* mandingo⁴⁰¹.

Disinteresse che manifesta anche per il *bama* Noso Dyara⁴⁰²: la monotonia del viaggio pare l'elemento caratterizzante:

4 luglio: "La vita che conduciamo qui è in fondo molto monotona, paragonabile a quella della gente del circo che si sposta ogni giorno, ma dà sempre lo stesso spettacolo. Faccio molta fatica ad abituarli alla disciplina e non mi rassegno affatto ad eliminare l'equazione viaggiare = andare a zozzo"⁴⁰³

Ancora crisi depressive, tra una cena e un'altra presso gli amministratori coloniali italiani, verso i quali mostra scarsa simpatia.⁴⁰⁴ Il giorno prima di partire per Kita ritorna la forte depressione⁴⁰⁵

Anche i racconti dei sogni seguono le tappe del viaggio, durante una breve malattia di Griaule (dal 17 al 22 luglio) racconta un sogno proprio e di uno di Griaule⁴⁰⁶; sogni quasi sempre angosciosi così quello del 1° agosto⁴⁰⁷.

Il 4 agosto si parte per Bamako (cap.2.): pochi ma efficacissimi tratti illustrano il momento⁴⁰⁸.

⁴⁰⁰ 7 giugno: "Comincio finalmente ad Amare l'Africa. I bambini danno un'impressione di allegria che non ho mai riscontrato da nessuna altra parte. È una cosa che mi commuove profondamente" (*AFI*, p.26).

⁴⁰¹ *Ibid.*, p.34.

⁴⁰² 16 giugno: "una specie di comico ciarlatano, barbaro scalzo e a torso nudo sotto i brandelli della sordida veste di tussor e con un inqualificabile paio di pantaloni a righe... che si conficca verticalmente il coltello nella testa" (*ibid.*, p.36).

⁴⁰³ *Ibid.*, p.45.

⁴⁰⁴ 23 giugno: "cena in pump-car a casa del capo distretto Dominique ... Tipo simpatico con ceffo da pirata che mi farà pensare continuamente a quel personaggio del Conte di Montecristo di nome Caderousse." (*ibid.*, p.38).

⁴⁰⁵ 12 luglio: "Stamattina malinconia terribile, da piangere. Poi cerco scampo, immergendomi in lavori burocratici e nella redazione di questo diario, abbandonato da qualche giorno." (*ibid.*, p.50).

⁴⁰⁶ 23 luglio: "sognato che uno dei miei timori si realizza e che comincio davvero a diventare calvo...L'altra notte Griaule, febbricitante aveva sognato che doveva fare rientrare dei leoni nel museo." (*ibid.*, p.59).

⁴⁰⁷ 1° agosto: "Sogno: la missione è una nave che affonda. La nave è anche l'edificio del n. 12 di rue Wilhelm, dove abito a Parigi.... Nel momento in cui la nave va a fondo, faccio osservare a mio fratello che si trova lì che sarebbe molto più semplice scendere le scale. Ma è necessario un eroismo passivo e tutto l'equipaggio si lascerà colare a picco." (*ibid.*, p.65).

A Bamako la missione arriva il 4 agosto e là, nel paese dogon (allora Sudan, oggi Mali), l'atteggiamento di Leiris muta: il lavoro intenso su temi che lo interessano, la circoncisione e le associazioni dei bambini, lo scuotono dal torpore, anche se non si giudica in sintonia con il lavoro "di fabbrica" che l'etnografia di Griaule impone ai membri della missione, si dichiara "posseduto" dal "demone glaciale dell'informazione"⁴⁰⁹.

Ai primi di settembre data uno degli episodi *clou* di tutta l'esperienza di L.: nel villaggio di Kéméni (tra Bamako e Mopti) Griaule ha individuato la capanna dove viene custodito uno degli oggetti più sacri al popolo dogon: il *kono*⁴¹⁰. Si tratta di un feticcio protettore del villaggio che viene portato via da Griaule e dai suoi costringendo il capo villaggio a ricevere 10 franchi di indennizzo (che non vorrebbe) e con la minaccia che, se il capo del *kono* non lo consegnerà, la polizia (che dice Griaule mentendo - è nascosta nel camion), prenderà il capo e i notabili e li porterà a San per una spiegazione.

Poiché tutti gli abitanti del villaggio si rifiutano di toccare il *kono* e di portarlo fuori ci pensano i componenti della missione⁴¹¹ e lo fanno anche il giorno dopo - anzi lo fa Leiris da solo in un momento di "euforia"⁴¹² - andando a trafugare un altro *kono* nel "villaggio successivo"⁴¹³. Il fatto non manca di sconvolgerlo: bollerà i fatti del 6 settembre come "scandalo" e parlerà di "enormità di nostri atti" per poi constatare:

con uno stupore che dopo un po' si trasforma in disgusto che ci si sente davvero molto sicuri di sé, quando si è bianchi e si ha un coltello in mano.⁴¹⁴

Quello che stato indicato come cap.3 : l'incontro con i Dogon (che comincia il 17 settembre con il raid a Bandiagara e a Sanga) con le loro danze funerarie, con la lingua segreta - che sarà un interesse coltivato da Leiris fino alla tesi 1948 - è stato già ampiamente illustrato nel cap. I relativo a Griaule: tutta la missione - compreso Leiris lavora sulla Società delle Maschere (l'esito importante più immediato sarà il poderoso studio di Griaule, *Masques Dogon* del 1938), sui funerali, sui circoncisi, ed è di qui che viene sottratta, con vari espedienti, la maggior parte degli oggetti che andranno a riempire la bacheche del *Musée de l'Homme*.

Colpiscono sia Leiris sia Griaule la straordinaria religiosità degli *Habé* (Dogon) e del paesaggio, l'ambiente della Falesia che non ha uguali e Leiris, sempre in cerca del "meraviglioso", prova la sensazione, quasi ne sentisse l'odore, di sacrifici umani⁴¹⁵.

⁴⁰⁸ 4 agosto: "Ore 8: partenza sotto una pioggia torrenziale, dopo un'ultima inchiesta sul vagone con i circoncisi; e tre o quattro fragorose cadute di fulmini. La pioggia sembra ormai una dannata consuetudine. Dappertutto laghi, strade trasformate in ruscelli, fango molle. Bamako: collinette verdeggianti, paesaggio dolcissimo in questa stagione. Centro non molto grande tipo "città termale". Sin dall'arrivo convenevoli ufficiali e auguri di benvenuto. Griaule incontra un suo camerata di aviazione." (*ibid.*, p.66).

⁴⁰⁹ 15 agosto: "Lavoro intenso con i circoncisi. Le schede si accumulano [...] . Lavoro di fabbrica. Tre ricercatori lavorano simultaneamente a getto continuo: Muochet a un tavolo con due bambini, io a un altro con altri due, Griaule in un altro posto con Mamadou Vad. Qualsiasi spettacolo crolla e svanisce dietro la magia dei racconti, che rendono questa vita sedentaria in un edificio della stazione molto più intensa di quella che avremmo potuto condurre se avessimo fatto i turisti. È una guerra in grande stile al pittoresco, una risata in faccia all'esotismo. Io sono il primo a essere posseduto da questo demone glaciale dell'informazione." (*ibid.*, pp.73-74).

⁴¹⁰ "Un'enorme maschera dalla forma vagamente animale...completamente ricoperta da una crosta di sangue coagulato che le conferisce la maestà che il sangue conferisce a ogni cosa." (*ibid.*, p. 87).

⁴¹¹ 6 settembre: "Poiché tutti rifiutano ci andiamo noi, avvolgiamo l'oggetto sacro nel telone e usciamo come dei ladri, mentre il capo sconvolto fugge e poco più in là, fa rientrare in una capanna la moglie e i bambini, prendendoli a bastonate" (*ibid.*, p.86).

⁴¹² 7 settembre: "Stavolta sono io che mi incarico da solo dell'operazione e penetro nel recinto sacro, con il coltello da caccia di Lutten in mano per tagliare i legacci della maschera" (*ibid.*, p.87).

⁴¹³ *Ibid.*, p.87.

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ 9 novembre: Si accentua sempre più l'atmosfera di sacrifici umani. Non ci sono più dubbi adesso. Oltre alla scoperte materiali, certi vaghi accenni di questa o quella persona vengono a costituire un insieme di prove. Ma queste pratiche vengono confessate solo per altri villaggi o per il "vecchio mondo..." (*ibid.*, p.129).

Leiris continua a essere lacerato: prova disprezzo per sé, per avere sottovalutato le implicazioni di quel viaggio, per non avere gli strumenti per affrontare una sacralità che pure percepisce intensamente e - se ne convince sempre di più - non è con i metodi della Missione che vi potrà mai aderire, né con gli interrogatori, né tanto meno continuando a “profanare” il sacro a cui sa che non potrà aderire attraverso le modalità artificiose e poliziesche dell’inchiesta.

Così, il 4 ottobre, dopo avere conosciuto tutto il parentado dell’informatore Ambara Dolo e dopo avere sentito il suo vecchio padre dire:

Noi siamo neri, voi siete bianchi. Ma è come se avessimo tutti lo stesso padre e la stessa madre, è come se fossimo la stessa famiglia. (p.109)

non può, ripensandovi, non percepire l’artificialità di quell’incontro:

Che sinistra commedia abbiamo recitato questi vecchi dogon e io! Ipocrita europeo tutto zucchero e miele, ipocrita dogon così vile perché più debole – e comunque abituato ai turisti -, non sarà la bevanda fermentata consumata insieme ad avvicinarci di più. Il solo legame che ci unisce è la comune falsità.(p.109).

Crescono l’insofferenza per i musei destinatari di quel “commercio” e per le violenze imposte dai bianchi e subite dai neri, sicché alla partenza verso l’alto Volta, (27 novembre) nel lasciare il paese dogon, che pure lo ha affascinato per la conturbante presenza delle maschere, dei loro miti e della lingua segreta, si lascia andare a uno dei ricorrenti sfoghi anti-missione:

Domani partiamo per l’alto Volta. Nuovo sbalzo di umore. Indifferenza per il viaggio. Sciocchezze di lavorare per un museo. Ma speriamo di arrivare....dove? me lo sto chiedendo!⁴¹⁶.

In quello che ho definito, per comodità, il cap. 4 del diario, viene compiuto il percorso più lungo: dall’odierno Mali a Gallabt, ai confini con l’impero di Etiopia, prima in direzione di Yaoundé poi verso est e il corso del Nilo. Gli spostamenti continui non permettono inchieste intensive.

Leiris è di nuovo ripiegato su se stesso e riflette sugli effetti che su di lui sta producendo il viaggio ben sapendo, grazie all’esperienza fondante compiuta nel paese dogon che non sarà mai possibile entrare nella sintonia con gli uomini e le donne che ha incontrato se non spogliandosi del proprio essere europeo, magari, fatto che a lui avrebbe davvero mutato le prospettive, andando a letto con una donna nera (31 marzo)⁴¹⁷.

Ed è proprio in quei giorni che lavora ai due abbozzi di Premessa di cui abbiamo detto inserendoli nel diario alla data del 4 aprile 1931⁴¹⁸.

Dunque Leiris ha compreso che la distanza potrebbe essere colmata attraverso un avvicinamento fisico all’altro, nel senso più completo e per lui (ossessionato dal rapporto fisico, soprattutto con le donne) difficile, avvicinamento che passa prima per quello con se stesso a cui aspira mediante una desiderata e mai raggiunta “leggerezza”. Conoscersi avvicinando i corpi, toccandosi, sarà la sfida che affronterà nell’ultima parte del viaggio nel rapporto, che alla fine riuscirà più letterario che reale, con la bella E., che comprende anche il toccare intimamente se stessi, di elevare la

⁴¹⁶ Poi, di seguito, con poche pennellate descrive magistralmente il paesaggio sul fiume Bani e le figurine che lo popolano alla maniera di un superbo acquerellista: “ Guardato per tutto il giorno le lavandaie. Il gesto preciso di quelle che fanno il bagno nude e si rimettono il perizoma, in un lampo, nell’attimo stesso in cui vengono fuori dall’acqua. Il fuciliere pazzo che chiamano “il caporale” ha fatto qualche esercitazione davanti ai barcaioi. Un bambino piccolissimo dal ventre grosso, vestito solo di una collana di cuoio attorno al collo, è venuto dopo pranzo a mangiare una zolletta di zucchero. La febbre gialla continua a manifestarsi qua e là” (*ibid.*, p.138).

⁴¹⁷ “Non ci si avvicina molto agli uomini avvicinandosi ai loro costumi. Essi restano, dopo come prima dell’inchiesta, ostinatamente chiusi. Posso, per esempio, vantarmi di sapere quello che pensava Ambara, che pure era mio amico? Non sono mai andato a letto con una donna nera. Come sono dunque restato europeo” (*ibid.*, p.220).

⁴¹⁸ Cfr. Appendice I, Premesse e Abbozzi di premesse.

masturbazione a conoscenza profonda di sé e quindi degli altri che vi partecipano attraverso un processo allucinatorio senza il quale la masturbazione non sarebbe possibile⁴¹⁹.

Leiris ha compreso fin troppo bene che l'inchiesta etnografica coinvolge sempre dei soggetti non un ricercatore e una cultura, ma soggetti concreti, da una parte e dall'altra.

Come osserva Sobrero⁴²⁰ sta qui prendendo forma quel che scriverà in terza persona in *Tritres e travaux* presentato nel 1967:

In compenso, gli sembra innegabile che l'esperienza dell'osservazione etnografica l'abbia aiutato nei suoi tentativi di descrivere se stesso: non è stata forse – oltre all'apporto d una cura psicanalitica – l'abitudine di assumere una posizione di osservatore di fronte ai fenomeni umani, a permettergli di farsi testimone, in qualche modo esterno, di ciò che si svolgeva dentro di lui?⁴²¹

“Bisogna *riconoscere* – scrive Sobrero- l'altro totalmente e riconoscere l'altro totalmente vuole dire stabilire una relazione con il proprio Io. Ogni vera etnografia diventa per definizione autoetnografia e, dunque, autobiografia. Che lo scriva o meno, che lo immagini, che si limiti a fantasticarlo, ogni antropologo scrive durante la ricerca un capitolo o forse il capitolo centrale del romanzo della propria vita, così come Malinowski, come Lévi Strauss, come Leiris e come Arguedas.”⁴²²

Al soggiorno gondariano sono dedicate qui osservazioni a parte come a parte verrà trattata l'ultima parte del viaggio ove Leiris scrive l'abbozzo di un romanzo, durante il difficile momento di sospensione tra la fine dell'inchiesta sugli *zar* e la sbarco della Missione a Marsiglia, dove le attese, molteplici, rendevano affannosa e piena di incertezze la via del ritorno (capp. 5,6,7).

II.5.3 Incontri di Leiris con la possessione in Sudan (*dyidé* e *ollé hore*)

Prima di giungere in Etiopia e soggiornare a Gondar con lo scopo preciso di studiare i culti legati alla possessione, Leiris aveva incontrato fenomeni di *trance* da possessione durante il soggiorno in Sudan: a Kita, a nord ovest di Bamako (attuale capitale Mali) e a Bamako aveva avuto esperienza del *dyidé*⁴²³, a Mopti, sempre nell'odierno Mali, dell' *ollé horé* (*Hooley Hoore*).

Il 14 luglio 1931, nel pomeriggio del giorno in cui la missine era arrivata a Kita, Leiris assiste alla festa “nazionale” francese che si svolge alla presenza dell'amministratore Montauban uomo:

grassoccio, che per un terzo ha l'aspetto del proconsole, per un terzo da condottiero e per un terzo da oste, tutto sommato uomo simpatico e comprensivo che ci riceve con la più commovente cordialità, che si fa in quattro per aiutarci nel nostro lavoro.

I festeggiamenti procedono in modo tranquillo:

tam tam, suonatori di xilofono cantanti donne, bambini della scuola che cantano e danzano sotto la sorveglianza delle suore, agente di polizia nero che fa indietreggiare la folla, battendo per terra con lo scudiscio dopo averlo fatto roteare minacciosamente, corse di biciclette, corse nei sacchi ecc.

⁴¹⁹ “Voglia di scrivere un saggio sulla masturbazione. Come ad onta della qualifica di vizio solitario che le si attribuisce, la masturbazione possiede un carattere eminentemente sociale per il fatto che è sempre accompagnata da rappresentazioni di tipo allucinatorio. Che le figure gravitanti attorno all'uomo sul punto o nell'atto di masturbarsi siano totalmente immaginarie, o che esse siano (come sia il caso più frequente) costituite da un unico ricordo o da più ricordi fusi insieme, è escluso che il masturbatore ossa soddisfarsi da solo.” (*ibid.*, p. 256).

⁴²⁰ Sobrero (2009), p.238.

⁴²¹ MLE (1992), trad. it. Maubon (2005), p.205

⁴²² Sobrero (2009),p. 238.

⁴²³ Cfr. Cheron (1931), pp. 285-289.

la sera fuochi d'artificio, danze di maschere (antilope-cavallo), uno spettacolo di marionette poi in un angolo un po' più buio:

meno "ufficiale, alcune donne danzano freneticamente, rovesciando brutalmente la testa all'indietro trasformandosi in specie di catapulte o di fionde incaricate di disperdere ai quattro venti le loro membra. A volte, quando una di loro ha danzato troppo e le gira la testa, viene a cercarla una più vecchia e la porta via, vacillante o svenuta, verso il fondo oscuro dove non so quale segreta magia le fa tornare in sé. Alcune donne stanno alla batteria, picchiando con le nude mani delle zucche rovesciate su altre zucche più grandi riempite d'acqua.⁴²⁴

A questa annotazione non segue commento: verosimilmente Leiris non riesce a sapere nulla dai suoi informatori circa gli strani comportamenti delle donne vissuti al margine di una festa giocata all'insegna del convenzionalismo coloniale: donne che danzano freneticamente, un'anziana che le controlla, altre donne che battono i tamburi d'acqua.

Vi ritorna soltanto il 24 agosto, quando sta indagando sui riti di circoncisione e sulle associazioni di bambini. Le note dei giorni precedenti sono, come d'abitudine nel diario, talora poetiche⁴²⁵, talora crudamente fisiche⁴²⁶.

Il 24 scrive:

In piena demonologia. Barhaba Sidibé⁴²⁷ mi parla dei diavoli d'acqua o *dyidé*: salgono dalle zucche piene d'acqua su cui è rovesciata una zucca più piccola, che risuona sotto i colpi di bacchetta delle donne che la percuotono, si innalzano dal seno del liquido fin nella testa dei danzatori, i diavoli maschi nella testa delle donne, i diavoli femmine nella testa degli uomini, e ognuno di questi demoni con un nome di famiglia che gli è proprio, nome di colui e di colei che sacrifica un capro per entrare nell'associazione, perché ogni volta che danza sia abitato da questo incantevole demone, che lo fa roteare per terra in preda a tormenti a volte reali e a volte simulati, ma sempre deliziosi per queste teste nere possedute....⁴²⁸.

Il 26, da Bamako, ritorna sul tema narrando dell'incontro con

una vecchia strega graziosa proprio come una scimmia capo del *dyidé*⁴²⁹ [...].

⁴²⁴ AFI, p.52.

⁴²⁵ 22 agosto: "...tuttavia associo molto volentieri questa vita alla apparente quiete delle stelle e delle grandi scariche elettriche che, certe sere, quando la tempesta è lenta a scatenarsi o non si scatena, passano silenziosamente da nube a nube", (AFI, p. 77).

⁴²⁶ 18 agosto: "Stanotte dormito male. Mal di pancia. Nuovi *crocos* al piede destro. Nessuna voglia di lavorare. Ma quando ce ne andremo via di qui!", (Ibid., p.75).

⁴²⁷ Uno degli informatori della Missione.

⁴²⁸ AFI, p. 77 e nota 1 (di Leiris), redatta in occasione della prima edizione: "Questa istituzione dei *dyidé* già osservata a Kita il 14 luglio, quando le donne danzavano, lanciando la loro testa come una catapulta, la ritroverò a Mopti, sotto la forma dell'*ollé horé*, poi in Abissinia, sotto forma degli *zar*, di cui mi occuperò per diversi mesi".

⁴²⁹ Come osservava, ai tempi di Leiris, Georges Chéron amministratore capo delle colonie, i malinké credevano nell'esistenza di un genio benevolo il *dyidé* che risiede presso corsi d'acqua e che ha per animale favorito il caimano, una sorta di sua effigie. Il *dyidé* ha il potere di guarire da tutte le malattie inflitte agli umani dai numerosi *jinn* malvagi che abitano la *brousse* che sono dotati di sesso, di nome, di mestiere e appartengono a varie condizioni sociali. Hanno anche un re e una regina. La setta del *dyidé* comprende il capo (che può essere maschio o femmina) e viene chiamato *dyidé* Kountigui (letteralmente capo del *dyidé*), membri effettivi e membri ordinari. I membri effettivi sono persone guarite dal guaritore (*dyidé*) che ha rivelato loro il nome del *jinn* che li affiggeva in modo che si uniscano a lui e che in seguito non siano più esposti a malefici. I membri ordinari sono essi pure dei malati guariti - che come tutti versano, per entrare nella setta, un dono in polli che vengono sacrificati vicino all'acqua e noci di kola - che si sono affiliati per guarire, ma che non hanno aderito in seguito al loro genio malvagio. Il modo per guarire consiste nel cospargere il corpo con un decotto di *dyou* (*Mitragyne africana*) e poi nel danzare di notte al suono del *dyidounou* (tamburo d'acqua) costituito da un recipiente concavo riempito d'acqua sul quale viene rovesciata una *calebasse* che viene percossa con due bacchette. Il posseduto danza, gesticola, pronuncia parole incoerenti poi piomba a terra ed è guarito. La musica del o dei tamburi d'acqua è accompagnata da canti guidati da una donna e sostenuti da un coro: cfr. Chéron (1931)

La vecchia non dice quasi niente. Sorride maliziosamente, elude le domande e trasforma tutto in fatti assolutamente insignificanti [...]. Nel pomeriggio verrò a sapere che, se non intende dire di più, è perché la donna che l'ha preceduta a capo della setta è stata arrestata quindici giorni fa dalle autorità francesi, le sono stati sequestrati i beni, è stata espulsa ed è andata a morire nella miseria più nera a Kati.... Tutto questo perché i tamburi del *dyédounou* ("tamburo d'acqua")⁴³⁰ erano un pretesto per la depravazione! [...] Una volta sapute le ragioni del mutismo della donna [...]]c'è l'avrò con l'amministrazione, con l'iniqua organizzazione che permette cose simili con la scusa della morale (vedi la lega contro la scostumatezza pubblica, campagna anti-alcolismo, ecc.).⁴³¹

Non mancano qui, come in tutto il diario, accenti polemici contro l'amministrazione coloniale francese.

Quello che Leiris chiama *dyédounou*, attualmente è indicato con il termine *jiné-don*, e si riferisce a un culto riservato a geni malefici o benefici, a seconda delle circostanze, che costituiscono un insieme gerarchizzato, ciascuno dotato di una personalità distinta che si incarna nel fedele o iniziato al momento della *trance* di possessione⁴³².

Ancora sulla possessione Leiris torna il 13 settembre quando è a Mopti, ove va a sentire un tam tam che crede *dyédounou* ma che non è tale: si tratta dell'accompagnamento a un'altra danza, sempre ritmata da tamburi: l'*Hoolle Hoore* (la festa degli spiriti o dei folli) - culto ampiamente documentato, soprattutto a partire dagli anni Ottanta, dopo il lavoro pionieristico di Jean Rouch pubblicato nel 1960, frutto di circa vent'anni di ricerche del cineasta- antropologo⁴³³ - che qui Leiris si limita a descrivere in modo molto suggestivo.

13 settembre:

Andato a un tam tam di *dyédounou* con Mamadou Vad e un suo amico. Qui le zucche non sono rovesciate sull'acqua, ma semplicemente posate per terra, e i colpi secchi delle mani [...] sono meravigliosi. Un grande uomo barbuto dai pantaloni all'europea e con una cintura di cuoio ornata di cauri e una donna minutissima con le gambe completamente nude sembrano condurre la danza. Ognuno tiene in mano un lungo corno di animale, che adopera come un bastone o agita in aria. Portano indosso una specie di maglia da calciatore bianca e blu, colori del loro demone. Altri adepti hanno la faccia sporca di polvere. Tutti camminano a occhi chiusi, con movimenti ora di larve, ora di posseduti. La scena si svolge in una strada stretta, tra due case dalla finestre e terrazze affollate fino all'inverosimile. I danzatori stanchi vanno a riposarsi in una delle case, dove Dio solo sa quello che succede!... Donne e uomini malati vengono a farsi curare. Uno degli uomini massaggia dalla testa ai piedi una donna grassa e malata con la mano coperta di saliva. Poi i capi, uomo e donna, le incrociano le loro lunghe corna sulla testa. Ogni tanto il barbuto si alza in piedi davanti alla donna, faccia a faccia, e la allaccia e sé con una gamba. Leggere oscillazioni addominali danno un chiaro significato a questa mimica. Fa lo stesso con uno dei compagni dalla faccia sporca di terra che più tardi fingerà l'epilessia e, in un altro momento, si getterà su un capretto lì vicino, lo afferrerà e lo getterà violentemente a terra, con fracasso sollevando della polvere.

Una donna grassa e bella danza un quarto d'ora, piegata in due, davanti a suonatori di zucche - e quando, stanca, si rialza, la mano di principessa della donna capo, con una pacca sulla schiena la fa curvare di nuovo - finché crolla a terra, si toglie il bubù e continua ad agitarsi a petto nudo, si rotola infine coscienziosamente nella polvere e si rialza sporca. È una trionfatrice, perché poco tempo dopo le consegnano le lunghe corna, alle quali si appoggia, camminando con gli occhi semichiusi e imitando il passo della donna capo dal portamento di principessa. Le viene consegnato anche un bubù multicolore (nero, bianco, rosso, viola) che le viene annodato al di sopra dei seni con una fascia: deve essere la casacca del demone di cui elle è l'eccitante fantino.

⁴³⁰ Si tratta di *dyidounou* che spesso viene battuto da una donna la *dyidounoufola*.

⁴³¹ AFI, pp. 78-79.

⁴³² In generale *jiné-don* designa il rituale di possessione a prevalenza femminile e a dimensione terapeutica che ancora oggi esiste in Mali nella regione di Bamako e i cui adepti si reclutano tra gli strati popolari cfr. Gibbal (1982).

⁴³³ Rouch (1960) e nuova ed. (1989) (1997); Coppo-Gherarducci (1983); Gibbal (1984) (1988); Olivier de Sardan (1984) (1986).
Coppo (2003).

Quando me ne vado, anche una vecchia dai vestiti a brandelli si è rotolata nella polvere, sbavando e gemendo, un uomo, con il flauto di una dei musicisti fra le gambe, ha fatto finta di masturbarsi, molte ragazze si sono messe a saltare come pazze e una enorme matrona dalle braccia flosce fino alla liquefazione ha preso sulle ginocchia le testa di un danzatore steso stecchito da quanto si è sfiancato.

A volte, la donna con le gambe nude si sedeva sulle ginocchia dell'uomo barbuto, seduto a sua volta su un mortaio per il miglio rovesciato e con sulle spalle un bambino appena vestito col quale, ogni tanto, danzava. Questa donna dalle palpebre chiuse, dalle cosce strane, mi ha fatto pensare a quelle, già affascinanti – che era andato a vedere a Bamako insieme a Baba Kèyta, quando ho cominciato a occuparmi del *dyédounou*. Nobiltà estrema del vizio, della magia e della ciarlataneria. Qui tutto è religioso, e io sono indubbiamente un uomo religioso⁴³⁴.

14 settembre

[...] visita al capo del *dyédounou* (che qui si chiama, in lingua songhai, *ollé horé*, cioè “ batteria di mani dei pazzi”) e di qualcuno dei suoi accoliti. Facce da veri sacripanti. Il vecchio capo non mi dice quasi niente (meno ancora della vecchia asturta e impaurita del quartiere di Boulilana a Bamako), a malapena l'elenco dei diversi demoni. Senza parere mi fa sapere che può venire a fare il tam tam davanti ai nostri alloggi, con tutti i suoi uomini. L'ha già fatto per l'amministratore che gli ha dato cento franchi. Capisco...li lascio andare via – ognuno con al scusa che deve tornare ai suoi impegni – e faccio convocare semplicemente uno dei cantanti dell'associazione per domani.

[...] verso sera, giro in città con Mamadou Vad. Passando davanti alla casa dell'*ollé horé*, entriamo. È davanti a questa casa che aveva luogo il tam tam. C'è un grande numero di camere, terrazze, scale dai gradini di terra consumati, che saliamo e scendiamo nella più completa oscurità, rischiando di romperci la testa e scortati da individui (tra loro, uno degli epilettici di ieri) bene in armonia con un luogo così pericoloso. Le camere, lo veniamo a sapere dopo, sono affittate a donne sole....La sede sociale dell'*ollé horé* è un gigantesco bordello⁴³⁵.

Il 27 settembre dopo avere fatto un fugace riferimento al crollo dell'economia europea⁴³⁶ - erano arrivati nel vecchio continente i contraccolpi del crollo di Wall Street del 1929 - in partenza per i villaggi *habé* (dogon), scrive di non potere andare alla cerimonia dell'*ollé horé*:

C'è tanto da fare per preparare la partenza di domani che anche questa volta non vado all' *ollé horé*....Sono furioso come dovevano esserlo i marinai di Ulisse quando la cera impediva loro di sentire le sirene. In serata eclissi di luna .È stata mangiata dal gatto, si dice⁴³⁷.

Al *dyidé* e all' *ollé horé* (*Hoolle Hoore*) farà un brevissimo riferimento molti anni più tardi nel saggio *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* del 1958

Oltre ai canti che servono a evocare gli *zar* e che si chiamano *wadâgâ* come le riunioni in cui intervengono (agli spiriti più importanti corrispondono canti particolari, o propri alla loro categoria, che per mettono di indurli a manifestarsi, come si può vedere per il *bori* haussa e in confraternite analoghe, come il *dyidé* mandingo, culto di spiriti dell'acqua che rispondono a questo nome), i posseduti professionisti amano dedicarsi a canti profetici, che consistono – quando non si limitano a un generico lamento sulle vicissitudini dell'epoca – nell'annuncio di questo o quell'avvenimento futuro[...] In alcune confraternite, come quelle Sonray che praticano il rito *hollé horé*, si ritiene che le canzoni ripetute e improvvisate dai posseduti

⁴³⁴ AFI, pp.89-91.

⁴³⁵ AFI, pp. 91-92.

⁴³⁶ AFI, p. 100: “Teri, portando la corrispondenza all'ufficio postale, letti i dispacci dell'Agenzia Havas. Chiuse le borse di molte capitali, l'Inghilterra sull'orlo della ridona, disordini un po' dappertutto. Il fallimento dell'Occidente si avverte ogni giorno di più; è la fine dell'era cristiana.

⁴³⁷ AFI, p.100

provengano dagli spiriti (*ginni*), e che di questi spiriti alcuni siano ottimi cantanti, mentre altri non cantano affatto⁴³⁸.

In realtà, e Leiris lo aveva notato seppure attraverso un'osservazione molto frettolosa, le analogie tra le feste degli spiriti folli detti *Hoolle Hoore*⁴³⁹ e le cerimonie di possessione da parte degli *zar* sono molto numerose, come hanno messo in risalto gli studi a cui s'è fatto cenno.

Vengono celebrate da diversi gruppi - islamizzati già a partire dal secolo XI - parlanti la lingua Sonrai (detti quindi Sonrai o Songhay o Songhoy); si tratta per lo più di agricoltori e pescatori insediati lungo il Niger, da Dienné in Mali fino a Niamey in Niger⁴⁴⁰ che celebrano feste stagionali o legate a eventi accidentali: morti per fulmine o per annegamento, gravi malattie, iniziazioni, gravi conflitti, consacrazione di arpioni da pesca.

Il culto degli *Hoolle* è leggibile come una delle vie per comunicare direttamente o negoziare con alcune entità della dimensione intermedia⁴⁴¹.

La cosmovisione tradizionale preislamica dei Sonrai prevedeva un dio unico *irikuy* "il proprietario di tutti noi" e lo collocava in una dimensione così lontana da rendere impossibile ogni contatto con gli umani.

La cosmovisione seguita all'islamizzazione, rese possibili "relazioni e commerci" con entità invisibili che abitano la terra intermedia. I primi che hanno avuto dagli dei il dono del mondo sono gli *zin* (lontani parenti dei *jinn* che ricorrono anche nella religione islamica) che possiedono la terra il vento e l'acqua. Assomigliano agli umani, ma hanno testa e bocca diverse: se gli umani li vedessero ne rimarrebbero spaventati⁴⁴². Tra loro e gli uomini c'è un altro gruppo di invisibili, gli *Hoolle*, appunto, forse creati subito prima degli uomini stessi, o figli (come si dice, secondo alcune tradizioni, per gli *zar*) della prima coppia umana. Sono del tutto simili agli uomini ma sono invisibili e immortali, possono spostarsi da un luogo a un altro istantaneamente e anche metamorfosarsi. Amano le danze, la musica, le feste: si incarnano volentieri nelle cerimonie di possessione per poter danzare attraverso il corpo degli uomini di cui hanno nostalgia.

Hanno gli stessi pregi e gli stessi difetti degli uomini, si amano e si odiano. Hanno anche dei limiti: poiché sono privi del dono dell'ubiquità se non intervengono alla possessione è perché si sono incarnati altrove. Sono riuniti in famiglie⁴⁴³.

Hanno bisogno di un *bari* che significa, come nelle cerimonie *zar*, *cavallo*, di un umano che si presti alla possessione e li *faccia danzare*. Sono molto suscettibili: se gli umani non onorano l'alleanza con gli *hoolle* corrono seri pericoli.

I sacerdoti del culto, *zimma*, hanno differenti poteri a seconda del sottogruppo a cui appartengono. Oltre a essere cerimonieri e garanti del rito, sono spesso anche terapeuti, circoncisori e cacciatori dei *tyarkaw* cioè degli stregoni bevitori di sangue legati alla famiglia degli spiriti *hargey*.

Gli *zimma*, a differenza dei posseduti temporanei, sono sempre in contatto con le entità invisibili e con loro interagiscono continuamente⁴⁴⁴.

I fedeli partecipano al sistema di culto con offerte e sono tenuti al rispetto di specifici interdetti. Partecipando al culto come spettatori si espongono a vari rischi: possono essere scelti come *cavallo* da uno spirito e sentirsi dire dai posseduti cose che non vorrebbero si sapessero. Ne traggono,

⁴³⁸ MLE (1958), p. 33.

⁴³⁹ *Hoolle* è plurale di *holey*, che significa *spirito/folle*; *hoore* vuole dire *festa, divertimento*.

⁴⁴⁰ Olivier de Sardan (1984), p. 270 ss.: "in parte costretti ad islamizzarsi in parte interessati a farlo, i Sonrai non hanno rinunciato ai loro precedenti attaccamenti e tra questi ai sistemi di relazione con l'invisibile che aiutano a proteggersi dal disordine e dall'imprevisto e a portare ordine là dove il disordine minaccia la coesione dei gruppi e, quindi, in quei contesti dove la sopravvivenza è difficile, la stessa sussistenza"; cfr anche Coppo (2006), p. 5 ss.

⁴⁴¹ Rouch (1989), p.195.

⁴⁴² Gli *Zin* sono ancorati al territorio e risiedono in anfratti montuosi laghi e rapide di fiumi. Vengono onorati nei loro luoghi di residenza con sacrifici e riti periodici o occasionali..

⁴⁴³ Cfr. Rouch (1989), pp. 56-92, che tratta anche degli ultimi venuti, gli *Huaka*.

⁴⁴⁴ Acquistano e fanno fabbricare oggetti sacri, organizzano e gestiscono le cerimonie pronunciano le invocazioni dei singoli spiriti e orientano la musica prima che a farlo siano gli spiriti dei posseduti.

tuttavia, il vantaggio di potere interloquire con l'invisibile attraverso i posseduti e la garanzia di non potere mai essere sospettati di essere stregoni: in questo caso gli *Hoolle* li denunciarebbero apertamente durante le cerimonie.

Una crisi improvvisa con sintomi molto accentuati, seleziona gli *Hoolli bari*, i *cavalli degli Hoolly*. La "malattia" si manifesta con l'eziologia "classica" che si riscontra sovente anche tra i posseduti dagli *zar*: prostrazione, inappetenza, depressione alternata a manifestazioni violente. Questa alternanza di *status* esclude che si tratti del "semplice" *furto dell'anima* da parte degli stregoni, *tyarkaw*, che determina solo prostrazione. Se i parenti del malato, o il malato stesso, si rivolgono tempestivamente, prima che sia troppo tardi, allo *zimma*, inizia la negoziazione con l'*Holey* che prevede tre fasi.

Nella prima (*fymbyon*, "scuotere") lo *zimma* cerca di identificare l'*Holey*: il paziente viene esposto alle musiche che corrispondono ai diversi spiriti. Ci sono entità trattabili ed entità che non si possono trattare: in tal caso la persona resterà "folle" e arriverà a compiere gesti estremi come nutrirsi di escrementi umani.

Nella seconda (*gumani* "nascondere"), il posseduto (o prescelto) viene rinchiuso per tre giorni (quattro se donna) in una stanza assistito da un "donna tranquilla"⁴⁴⁵. Lo *zimma* e altro iniziati parlano con lui e con l'*Holey* che vuole manifestarsi, istruiscono il prescelto sulle particolarità del suo cavaliere; lo *zimma* gli prepara e gli somministra delle pozioni ricavate da cortecce di alberi. Nell'ultimo giorno lo *zimma* stesso provoca la manifestazione dell'*Holey* che inizialmente si esprime solo con delle urla. A questo punto lo si rassicura che ci si occuperà di lui e che, appena ci saranno le risorse necessarie, il suo essere proprietario del nuovo cavallo verrà ufficializzato mediante una festa.

La terza parte (*ganandi* "fare ballare") consiste nell'insegnare passi di danza al cavallo e dura sette o quattordici giorni.

Davanti ai musicisti e in presenza degli iniziati, il nuovo *cavallo*, assistito dalle iniziate tenuto per mano o guidato da dietro con una specie di briglia di stoffa, impara i passi che lo spirito ha scelto. L'ultimo giorno esce in pubblico senza velo per vivere davanti agli iniziati la possessione nel corso di un *Hoolle Hoore*. Può avere il costume e gli oggetti rituali e da questo momento vivrà la possessione solo in occasione di cerimonie potendo così essere liberato per il resto dell'esistenza da crisi disordinate. Dovrà rispettare sempre gli obblighi che gli derivano dal nuovo stato : assistere alle cerimonie, danzare, anche se non dovrà necessariamente essere ogni volta posseduto. Fare offerte e sacrifici, rispettare gli interdetti specifici degli spiriti che lo possiedono. Se ha rapporti intimi con gli spiriti che lo possiedono (può capitare che uno spirito scelga come sposo un umano) non deve avere rapporti con umani; non deve dire il nome del suo spirito né toccare fuori dalla possessione gli oggetti rituali⁴⁴⁶. La precedente situazione di disordine viene in questo modo *ansé* "arrangiata": lavorata messo in ordine⁴⁴⁷. Anche in questo caso sono forti le analogie con i culti *zar* che da irregolari divengono "regolari" tramite la partecipazione costante alla setta e le offerte rituali.

Dati queste considerazioni che sono maturate in tempi assai più recenti rispetto alle osservazioni di Leiris possiamo comprendere che egli assistette alla terza fase della cerimonia: quella della danza pubblica e della consegna a una posseduta degli abiti rituali di cui, sbagliando, egli dice che ella è "l'eccitante fantino" dello spirito quando, come abbiamo notato, il o la posseduto/a, esattamente come nelle cerimonie *zar*, è il *cavallo* dello spirito, colui che dallo spirito viene cavalcato.

⁴⁴⁵ Si tratta di donne che sono refrattarie alla trance che partecipano alle cerimonie in qualità di assistenti dei posseduti novizi, preparano il cibo e svolgono altri compiti.

⁴⁴⁶ Coppo(1989), pp. 8-13.

⁴⁴⁷ Nota Rouch (1989), p. 22: "Il posseduto allo stato latente e disorganizzato attraverso questa iniziazione diviene un personaggio nuovo: non sarà più posseduto che per la volontà dello *zimma*, nella danza; nel resto del tempo sarà come gli altri uomini. Lo *zimma* è diventato padrone del suo delirio. La pubblicità data a questa iniziazione fa sì che, appunto, questo stato di possessione in potenza non sia giudicata né un bene né un male dagli altri uomini: un posseduto iniziato che si lascia andare una o due volte al mese a queste gesticolazioni deliranti, è un essere altrettanto normale degli altri membri della società e il ruolo che vi gioca è altrettanto importante degli altri."

Si trattava, come s'è detto, di culti allora sconosciuti agli etnologi e lo sarebbero stati ancora per anni⁴⁴⁸.

II.5.4 Altri incontri con la possessione in Sudan: la *yasigine*

Un'altra forma di possessione rituale si presentò ai componenti della Missione attraverso il contatto con la figura viva della *yasigine*, a cui è dedicata anche una delle maschere più importanti dei loro riti, la *sirige* o *soeur des Masques*.

Leiris si sofferma, in particolare, sulla figura viva della *yasigine* e da essa partiremo anche noi.

La cerimonia funebre per il cacciatore morto, di cui si è detto riferendoci a Griaule, inizia il 21 ottobre 1931, nel pomeriggio, con l'assalto alla casa del morto da parte dei parenti e degli amici del villaggio mentre i parenti più stretti sparano colpi di fucile in aria mimando una difesa contro gli assalitori che oltre ai fucili impugnano lance sfidandosi vicendevolmente. Il combattimento prosegue nella piazza; davanti alla casa del morto le donne si lamentano, si rotolano nella polvere, raspano la terra con le zucche, alcune di loro agitando finte armi fatte di rami di miglio spezzati. Nella notte, dal tetto della casa del morto, viene recitata un'orazione funebre, in lingua segreta (*si gi*) da Ambibè Babadyi, uno dei grandi iniziati e informatore della Missione: gli ascoltatori erano sparsi sulla terrazza e in basso.

Venne poi messo in scena un nuovo assalto alla casa, a cui seguirono ancora combattimenti sulla piazza anche da parte di abitanti di altri villaggi. Poi una totale confusione di torce e combattimento generale e ancora accaniti combattimenti individuali.

Leiris annota con distacco ironico:

I cacciatori sono uomini del fuoco, delle armi e della polvere da sparo. Probabilmente furono loro a scoprire il fuoco. Nella notte – ma io dormirò già – faranno mille numeri, gli uni prestando i piedi gli altri sedendosi in mezzo alla fiamme, altri mangiando l'elemento stesso, salutano più volte l'alba con nuove salve tonitruanti che mi svegliano, mentre devono allo stesso tempo svegliare il sole per farlo risalire dal suo cimitero notturno.

Tutto sommato, un baccano da ridestare i morti....⁴⁴⁹.

Il giorno successivo, 22 ottobre, continuano “i divertimenti”: così gli interpreti della Missione definiscono le cerimonie che accompagnano le sepolture. Continuano anche gli spari assordanti (un fucile esplose vicino a Griaule, aprendosi a ventaglio). Verso mezzogiorno si accende un fuoco su uno spazio roccioso fuori dal villaggio, dopo altri combattimenti simulati con la lancia, Leiris nota: “*il mucchio di paglia viene acceso di nascosto: è l'invenzione del fuoco*”⁴⁵⁰.

Nel pomeriggio ancora gare dei giovani al tiro con l'arco e lotte a base di spari sulla piazza grande. Poi:

Un miserabile fagotto – i vestiti del morto – viene portato in giro un po' dappertutto. Sia che si finga una battaglia intorno a esso (alla fine della giornata è in gran parte bruciato dalle deflagrazioni della polvere da sparo), sia che un membro maschio della famiglia sfilì portando sulla testa, sia che venga trascinato da un

⁴⁴⁸Pioniere degli studi sulla religione e magia Songhay, è stato Jean Rouch che cominciò a studiare il fenomeno nel 1941 quando prese i primi contatti con le popolazioni della regione del Niamey ricevendo molti incoraggiamenti da Griaule a cui l'opera *La religion et la magie Somghay*, uscita nel 1960, è dedicata. La riedizione del 1989 contiene una dedica, in forma di prefazione (*Dédicace en forme de Préface*) ove l'autore ricorda, con affetto e riconoscenza, il maestro Griaule “Questo libro – scrive Rouch – fu dedicato a suo tempo alla memoria di Marcel Griaule, innanzi tutto perché egli è stato il Direttore della mia tesi, ma soprattutto perché egli mi ricordava in maniera inesplicabile *la très belle guêpe* sconosciuta incontrata in boulevard Richard Lenoir da André Breton, *avant qu'il devienne poisson-soluble, qui “chantait à tue-tête, et posai des énigmes aux enfants”*. Con lui l'etnografia divenne improvvisamente *une patrie de colin-maillard, et l'on en était malade de rire...*”: Rouch (1989), p.10.

⁴⁴⁹ AFI, p.118.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p.119.

gruppo di cacciatori, recanti anche un grosso ceppo raffigurante l'animale che si ritiene abbia ucciso (?) [il ? è suo] il cacciatore morto.

In mezzo al tumulto che finisce per degenerare, spuntano d'improvviso del maschere. Le donne, urlando, sgombrano la piazza. La "casa a piani"⁴⁵¹ saluta le spoglie del morto, piegando l'alta architettura fino a toccarle con l'estremità, stendendola poi accanto all'informe fagotto e facendola scorrere per tutta la lunghezza indietreggiando piano piano in modo da trascinare lentamente per terra la sua maschera smisurata. Dalla posizione inginocchiata in cui si trovava, si rialza e se ne va caracollando.

Una donna in *trance* ha danzato con le maschere. È la sorella del morto. È pazza. Sembra che "la maschera le abbia preso la testa". Diventerà *ya siguinè*, cioè "sorella delle maschere", l'unica donna che abbia il diritto di avvicinarle. L'amico Ambibè Babadyi la calma e la porta via, perché deve ancora passare un certo tempo prima che ella sia guarita.⁴⁵²

Il 26 ottobre, mentre erano ancora in corso le cerimonie funebri per il cacciatore, Leiris nota di avere saputo cosa sia "il famoso segno rosso che annuncia il *si gi*"⁴⁵³ e aggiunge:

La sera, dall'alto della terrazza del cacciatore morto, Ambibè Babadyi⁴⁵⁴ - con un grosso bastone, una coperta gettata sulle spalle, a capo scoperto, aspetto di patriarca - pronuncia un discorso in lingua segreta, mentre in basso la *ya siguinè* danza trascinandosi sulle ginocchia e fa irrompere il sogghigno delle maschere nell'indifferenza quasi generale⁴⁵⁵.

Il 14 novembre, nell'ambito di note personali e di una riflessione sulla psicoanalisi, ritorna sulla *yasigine* mostrando interesse a scoprire il rapporto uomo-donna (forse, ma Leiris non lo dice, vi sono sottintese questioni personali legate all'omosessualità?) nella società dogon a livello psicoanalitico:

Polluzione notturna. Sognato comunque che mi riconciliavo con André Breton. Al diavolo la psicanalisi: per ora non cercherò di sapere se c'è un rapporto fra questi due avvenimenti. Preferirei che Freud mi dicesse da quale incesto solare o da che altro sono uscite le maschere che una donna ha scoperto e di cui una donna, alla quale viene tributato un autentico culto - la *ya siguinè* -, è attualmente "sorella", mentre sono proibite a tutte le donne in generale, come una cosa straordinaria e particolarmente pericolosa⁴⁵⁶.

Sulla *yasigine* Griaule nel poderoso lavoro *Masques Dogons* offre spiegazioni che si basano sul *giri so* (la "parola di fronte")⁴⁵⁷ e distingue vari tipi di *yasigine* viventi; esse (ve ne possono essere più di

⁴⁵¹ Si tratta della maschera Sirige che Leiris associa anche alla *Mer de masque*

⁴⁵² AFI, p. 119.

⁴⁵³ *Ibid.*, p.121.

⁴⁵⁴ Grande iniziato di Sanga (di cui c'è la foto a tav VI di MA)

⁴⁵⁵ AFI, p.121.

⁴⁵⁶ AFI, p.132. Da notare che Leiris, facendo riferimento alle sue conoscenze psicoanalitiche, aveva colto un dato essenziale, credo, relativo all'interpretazione della figura della *yasigine*, mettendo in campo un tema che è stato caro ad alcuni detrattori di Griaule il quale, attento, come si è detto, a presentare una mitologia e una cosmogonia assolutamente armoniose e sempre più coerentemente raffinate, aveva trascurato un campo, ineliminabile, nell'osservazione di una società: quello che, opportunamente, Michel-Jones (1978) ha definito delle "manifestazioni anormali", quelle cioè che il costume e la storia di un gruppo umano non hanno normalizzato facendone delle istituzioni necessarie al buon funzionamento della società, e cita, al proposito, per i dogon le istituzioni del prete totemico, il *binukedine*, e della "sorella delle maschere" la *yasigine*, appunto. Magia e divorzio, per esempio, fenomeni diffusi, causa di inquietudine e di angoscia entro i gruppi umani, non attirano - osserva - quasi per nulla l'attenzione di Griaule e dei suoi collaboratori, e neppure la nosografia dei disturbi mentali. Così restano anche fuori della riflessione i fenomeni di omosessualità che le figure del *binu* e della *yasigine* possono richiamare. Lo stesso autore sottolinea come la Calame -Griaule abbia voluto, a questo proposito, interrogare, nel 1974, un informatore dogon di passaggio da Parigi (Amadigné), ricavandone informazioni sull'esistenza di una tipologia psichiatrica indigena, di luoghi e tecniche terapeutiche specializzate (villaggi di guaritori), di materiale clinico descrittivo...a riprova dell'importanza delle sue osservazioni e a conferma delle lacune nella ricostruzione di Griaule. A seconda della manifestazione mentale "anormale", lo sforzo esplicativo fa intervenire la trasmissione ereditaria o l'azione di stregoni (p.17).

⁴⁵⁷ Griaule (1938) p. e qui, p.

una anche nello stesso villaggio) è sono le sole donna a potere partecipare alla cerimonie delle Maschere.

Si può essere *yasigine*, secondo la ricostruzione di Griaule:

per nascita; per primogenitura; per eredità; per designazione; per possessione

La condizione a cui Leiris fa riferimento, nel funerale del cacciatore, è l'ultima, cioè la donna divenuta *yasigine* per possessione, figura che peraltro Griaule illustra ampiamente, restando tuttavia, per dire così, alla superficie del fenomeno, senza offrirne indicazioni funzionali né spiegazioni di carattere mitico⁴⁵⁸.

Se una donna rompe un interdetto relativo alle maschere (personaggi o accessori), può essere attaccata dal *nyama* delle fibre. Si dice, in questo caso, nella lingua del *si gi*:

awa yere pogo dyu managa
masque femme tête monte

in lingua dogon:

imina nyama kamati
le *nyama* du masque a fait mal

La possessione che deriva a una donna dalla/e maschere, spiega sempre Griaule, è determinata dalla violazione di un interdetto molto rigoroso: dall'aver visto o toccato una parte del costume di danza: giubba, bracciale, maschera, ovvero dalla vicinanza troppo stretta a un danzatore durante una cerimonia o dall'incontro fortuito delle maschere nel corso del loro spostamento nel villaggio. Per una donna è ugualmente pericoloso avere contatti con la *Grand Masque*⁴⁵⁹.

Lo stato di possessione non si rivela sempre chiaramente alla donna che ne è preda: può darsi che abbia violato un interdetto senza accorgersene e che il *nyama* della maschera agisca in modo indiretto, determinando malesseri e inquietudini, oppure uno stato fisico anormale come la sterilità. In questo caso il male non può essere conosciuto se non tramite la divinazione a cui, dopo una serie di pratiche rituali, seguirà l'intronizzazione di una "nuova" *yasigine*. Griaule descrive le manifestazioni della possessione e la necessaria conseguente cerimonia di purificazione che è anche terapeutica. La posseduta, così trattata, ritornerà alla normalità e riprenderà le proprie occupazioni fino al nuovo incontro con le maschere. La guarigione non potrà avvenire se ella non entrerà nella società delle maschere (*awa*) in qualità di *yasigine*. La decisione non dipende da lei, ma comporta, come s'è detto, una serie di tappe che consistono essenzialmente in offerte di prodotti da parte della sua famiglia a cui segue l'intronizzazione. Una volta divenuta *yasigine*- acquisito un nuovo *status*- che la rende diversa da tutte le altre donne, potrà assistere le maschere durante le loro manifestazioni e svolgere i lavori necessari al funzionamento generale dei rituali che le riguardano.

Quando esercita queste funzioni è vestita con l'abituale stoffa cinta intorno alle reni (che si vede anche nelle foto della posseduta durante il funerale del cacciatore)⁴⁶⁰ mentre la parte superiore del corpo è nuda ed ornata da collane e braccialetti. Tiene in mano un bastone con l'impugnatura zoomorfa munita di una collana di cauri, dall'altra ha una *calebasse* ornata con disegni e cauri. Durante le danze assiste i danzatori muovendosi al ritmo delle stesse e si avvicina di quando in quando a uno di loro offrendo cauri ai più virtuosi. Porta anche l'acqua a quelli che si riposano ai lati della piazza. Durante le bevute che accompagnano ogni uscita delle maschere, beve con loro e viene servita solo dopo i vecchi. A lei sola è riservata la confezione dell'olio di sesamo mescolato alla birra delle grandi occasioni o utilizzato nei sacrifici sugli altari delle maschere. I piedi di una

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 288 ss.

⁴⁵⁹ Griaule (1938), p.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p.

yasigine, giovane o vecchia, non devono mai toccare quelli di un'altra donna altrimenti essa rischia di essere a sua volta posseduta. La regola non vale per una madre la cui figlia è destinata all'intronizzazione. Durante i periodi mestruali ella sta in una delle case destinate alle donne mestruali, ma il luogo di giaciglio sul quale si sdraia è separato da quello delle altre donne: in questo caso non assiste alle danze. Durante la gravidanza non ha trattamenti particolari, ma dopo il parto riceve doni più importanti di una donna qualunque. Non può entrare nel luogo dove si tengono le maschere né apprendere la loro lingua segreta. A partire dalla sua intronizzazione la *yasigine* fa costruire un altare vicino al luogo dove si custodisce la *Grande Masque* dove, come gli iniziati alla società delle maschere, procede a libagioni regolari e occasionali⁴⁶¹.

Sul tema della *yasigine*, che evidentemente continuò a "intrigarlo", Leiris ritorna nel saggio/tesi del 1948 dedicato, come s'è detto, alla lingua segreta delle maschere (*LS*), riprendendo sostanzialmente i punti toccati da Griaule e aggiungendo abbondanti e note erudite ai testi in lingua segreta, cioè ai canti riservati alla stessa *yasigine* nella cerimonia del *si gi*⁴⁶².

Su una annotazione preme porre l'accento: trattando dei rituali funebri riservati alla *yasigine* "donna del *si gi*" o "sorella delle maschere", dopo avere asserito che a loro sole è riservato l'accompagnamento del rito detto *baga bundo* e che sono rivestite di ornamenti simili a quelli degli uomini (di cui fornisce il testo in lingua segreta), Leiris osserva, in una nota ai vv. 33-34 del testo 21: "*Oration funèbre d'une 'femme sigui'*" che suonano in traduzione:

[pour l'en couvrir] on a fait de belles parures :
est-ce une femme? Est- ce un homme? Je l'ignore.⁴⁶³

concetto che si trova ripetuto nei vv. 97 e 101 del testo n. 5: *Mytes d'origine: la langue secrète*, identici:

femme cette homme est-ce? Femme est-ce? [je l'ignore]
*femme cette homme est-ce? Femme est-ce? [je l'ignore]*⁴⁶⁴

che, in queste due formule - che si ricorrono sia nel rituale funebre sia nel mito di origine della lingua segreta (pronunciate in quest'ultimo caso dal genio "Mouno" a proposito della donna che il capraio gli ha dato) - si tratta di donne il cui stato può essere definito come una possessione il cui agente è un principio maschile: per quanto concerne la "*femme si gui*" si dice che ha "la testa presa dall'*awa*" potenza maschile per eccellenza e, per quanto riguarda la donna acquistata dal capraio, che ella intrattiene rapporti di incubato con il genio Mouno.

Leiris non va oltre questi dati e si propone di riprendere la riflessione sull'incubato a proposito delle rappresentazioni di ordine sessuale in un suo lavoro *Culte des génies Zar en Abyssinie* su cui ritornerò⁴⁶⁵.

Lo stesso Leiris ricorda, sempre in *LS*, il funerale del cacciatore dogon del 22 ottobre 1931 e il suo incontro sulla piazza pubblica di Ogot Basso di una donna in *trance* che si avvicinò al gruppo delle maschere e danzò con loro effettuando il rito del saluto al morto detto *baga bundo*. Finito il rito, la posseduta si sedette ai piedi di Ambibè Babadyi che assisteva alla scena dall'alto di una piccola roccia: Ambibè le parlò in lingua segreta e la portò fuori dalla cerimonia. L'indomani l'informatore

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 278

⁴⁶² *LS*, p. 19; 131-132; 191-194; 255-259

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ *Ibid.*

⁴⁶⁵ MLE (1938b) e qui Appedice I. Quanto all'incubato, o rapporto sessuale di una donna con uno spirito, considerato come causa della procreazione di mostri, Leiris nota che si tratta di una rappresentazione molto generale fornendo esempi raccolti a Bamako di bambini con la testa di serpente (vale a dire una testa molto grassa su un corpo molto piccolo) frutto di relazioni di donne con spiriti detti *gina* e *gwede* (questi ultimi sono spiriti di piccola taglia, i *gina* cattivi), oppure di bambini invisibili che nascono da donne che praticano il culto del *dyide* e che lo sono per tutti tranne che per la madre o per lo spirito con cui ha avuto un rapporto (p.169).

e mentore per la lingua segreta rivelò a Leiris il suo nome, Yadiño, gli disse che era nata a Ogol Basso, che era sposata a Bongo e che “aveva avuto la testa presa dall’*awa*” a Bongo durante l’ultima stagione secca nel corso dei funerali di un alto dignitario della società della maschere. Yadiño aveva violato l’interdetto (*dàma*) avendo toccato il cadavere rivestito del costume rituale di fibre sotto la coperta di cotone che lo avvolgeva. Era stato convenuto, di conseguenza, che alla fine del successivo raccolto, quando avrebbe disposto a sufficienza di miglio e di altri cibi con cui compiere sacrifici e offerte, avrebbe ricevuto l’investitura di “donna del *si gi*”.

Fin qui, in sintesi, l’incontro avvenuto in Mali nell’ottobre 1931 e alcune riflessioni di Griaule e di Leiris sulla *yasigine*- donna che diviene “sorella delle maschere” per possessione.

Ma vi è anche, nella mitologia dogon, la “sorella della maschere” raffigurata in una maschera intagliata di legno, indossata nel corso dei rituali funebri, una fra le più importanti, la *satimbe*.

Nel caso della *satimbe*, l’eroe è la donna che, secondo il mito, trovò le fibre rosso- sangue che divennero la *prima maschera*. Di qui il suo particolare ruolo di “connessione” con la società delle maschere.

Questa donna mitica è dunque doppiamente presente durante i rituali: in forma di maschera e in carne ed ossa.

C’è sempre una *yasigine*, una *soeur des Masques*, che accompagna i danzatori alcuni dei quali indossano la maschera *satimbe*.

Il volto della *satimbe* maschera è intagliato come quello della *sirige*⁴⁶⁶, ed è sormontato da un statua di legno, detta *dege*, piuttosto imponente - la cui forma varia a seconda dei villaggi- che rappresenta una donna, come si è detto la prima che trovò le fibre.

La figura in genere veste una sottana di fibre e in mano tiene una piccola *calebasse* e uno scaccia-mosche a forma di coda di vacca.

Griaule riporta i versi cantati, come incoraggiamento, ai danzatori che indossano questa Maschera:

Masque de bois, jeune fille, salut!

Ta tête est une jolie tête

[...]

Tous les hommes ont les yeux sur[toi]

Toutes les femmes ont les yeux sur[toi]

[...]

Salut!

Qu’Amma protège[tes] pieds

Que la Terre protège[tes] pieds

*Tous les yeux sont fixés sur toi*⁴⁶⁷

Non prive di interesse risultano, concludendo, le osservazioni di Francoise Michel- Jones sulla *yasigine* che possono, in qualche modo, offrire risposta all’interrogativo relativo alle questioni di ordine sessuale appena accennate da Leiris – a cui sopra facevo riferimento - a proposito della possessione della *yasigine* donna e della sua successiva intronizzazione.

Egli mette in risalto una contraddizione tipica della società dogon: un uomo non può manifestare comportamenti femminili (intuizione, ipersensibilità, emotività, instabilità...) quali quelli che si palesano attraverso crisi molto accentuate in coloro che poi, mediante appositi percorsi, diverranno preti del *binu* (e che dovranno obbedire a una serie di interdetti) o quelli delle possedute perché – si dice - hanno violato un interdetto legato alle maschere (cioè il rapporto con l’*awa*, società

⁴⁶⁶ La maschera a piani, molto alta.

⁴⁶⁷ Griaule (1938), p. 533. La Dieterlen (1989) riprende il tema della *satimbe* maschera. Se essa era la donna *andoumboboulou* - secondo la *parola di fronte*, cioè la rivelazione di primo livello - quella che per prima avrebbe trovato delle fibre rosse e si sarebbe mascherata per spaventare gli uomini, i quali le avrebbero sottratto le fibre, affermando così la loro autorità, sul piano della *parole claire* rappresenterebbe Yasigui, gemella di Ogo divenuto Volpe fatta discendere sulla terra da Amma (trad. it. 2008) pp. 444-445.

esclusivamente maschile) che, uniche donne, potranno avvicinare gli uomini mascherati infrangendo un fortissimo interdetto acquisendo un nuovo stato attraverso un *cursus* specifico (*trance* codificate, iniziazione intronizzazione), percorso iniziatico che sposta “l’anormalità” dell’individuo potenzialmente sovversivo verso la pratica sociale del sacro⁴⁶⁸.

Temi che si riprenderanno a proposito della possessione da parte degli spiriti *zar* e che qui sono stati introdotti per evocare il clima di stupore nei confronti della possessione e per sottolineare le aspettative di incontrarla ancora in Etiopia, sentimenti che riuscirono a “scuotere” il torpore, pure operoso, di Leiris, che caratterizza tutta la prima parte del diario, introducendolo idealmente al successivo contatto diretto con la setta delle possedute di Gondar.

II.5.5 La Missione arriva in Etiopia: l’incontro con la setta di posseduti guidati Malkam Ayyahou. Quello che il diario dice e che non dice.

La seconda parte del diario con la quale che in questa ideale articolazione si apre il cap. 5 - viene scandita da Leiris sulla base della data del suo compleanno: dopo una breve nota del 20, per ricordare l’arrivo alla frontiera abissina che è a Gallabat, il 21 aprile 1932, nota : “*Ieri ho compiuto 31 anni*”⁴⁶⁹.

Il periodo che va dall’aprile alla fine di giugno è un momento di particolare ripiegamento di Leiris su se stesso: la missione sosta a lungo sul confine per ottenere i permessi necessari per entrare nel paese e, siccome egli è completamente disinteressato alle questioni burocratiche, è tutto preso ad annotare i suoi sogni che costituiscono un vero e proprio repertorio onirografico⁴⁷⁰, le sue ossessioni erotiche⁴⁷¹ alle sue fobie⁴⁷². Si può dire che non ci sia giorno che non inizi con il racconto a con

⁴⁶⁸ Michel-Jones (1978), pp. 94-97.

⁴⁶⁹ La seconda parte inizia alla p. 241 su 550 complessive di diario (nella traduzione italiana): circa alla metà dell’opera, dunque, ma non alla metà del viaggio; la parte più ampia delle annotazioni, in rapporto alla durata del viaggio, riguarda l’esperienza con i posseduti di Gondar.

Allo stesso modo, dantescamente, L. inizia *EU*: “*Ho appena compiuto trentaquattro anni, la metà della vita*” a cui fa seguire una autopresentazione di carattere fisico e caratteriale, in cui particolare risalto assume la descrizione della propria sessualità, funzionale, al nostro fine, a spiegare molti atteggiamenti maturati durante gli incontri “ravvicinati” con la setta di Gondar e con la bella E.: “Sessualmente non sono un anormale, credo, solo un tipo piuttosto freddo, ma da molto tempo ho la tendenza a ritenermi quasi impotente [...]. Da un punto di vista direttamene erotico, ho sempre avuto repulsione per le donne incinte, timore del parto e una franca ripugnanza per i neonati [...] Adulto non ho mai potuto sopportare l’idea di avere un bambino, di mettere al mondo un essere che, per definizione, non me lo ha chiesto e che fatalmente dovrà morire, dopo avere forse procreato a sua volta.[...] Arrivo a pensare che l’amore e la morte generare e disfarsi, il che è in fondo lo stesso) sono per me realtà tanto vicine che ogni idea di godimento carnale mi tocca soltanto se accompagnata da un terrore superstizioso, come se gli atti dell’amore, nell’attimo in cui portano la mia vita la suo punto più intenso, dovessero soltanto portarmi sfortuna.”(pp. 25-28).

⁴⁷⁰ Cfr. p. 244 , 246, 248, 249, 260, 292, 295,300,301,309, 321 ecc. Il sogno forse più complesso è quello del 23 aprile: “Il resto della notte è stato interrotto da sogni confusi e dolorosi nei quali si mescolavano i passeggeri del *Gedid* e persone di Parigi. La donna che, al momento dello sbarco a Kosti, era venuta ad accarezzare lo sciacallo, mi appariva orribilmente avvizzita, come una vecchia tardona scollata e impudica. C’era anche Georges Bataille: uscivo in sua compagnia da un teatro davanti alla cui porta incontravamo un bue gigante – che si chiamava, credo, “bue reale” ed era alto come un elefante – con pali di legno, di metallo o di cartone al posto delle zampe, un serbatoio cilindrico di metallo invece del corpo e , sulla testa, al posto delle corna, un enorme lampadario o candelieri fornito di ceri, non ricordo se accesi o meno. Bataille e io giravamo attorno all’animale, e non mi stupivo che questo mostro non fosse più pericoloso” (p. 244).

⁴⁷¹ Il 9 maggio: “per tutta la giornata, ossessioni erotiche. Da questa mattina mi ossessiona l’immagine di una donna nuda, dai capelli biondo-cenere e dal corpo bianchissimo, conle calze color champagne, vista di schiena. Percepisco con estrema difficoltà la forma delle sue natiche e il colore della sua pelle (p.256) ; 12 maggio: Pensato a un sacco di cose....b) a quella specie di carità , appannaggio di certe puttane, che sarei tentato di chiamare “bontà animale da vagina.” (p.258).

l'allusione a un sogno, dato che permette di valutare il distacco che si fa via via più marcato, tra lui e il gruppo. Abbondano nel diario anche le citazioni letterarie e le indicazioni dei libri che legge tra cui il *Circolo Pickwick*, le *Notes and Queries on Anthropology* del Royal Anthropological Institute di Londra su cui il 14 maggio dice di "buttarsi con rabbia". Legge anche l'articolo di Griaule, *Mythes, croyances et coutumes du Begdamer*⁴⁷³.

Il 22 aprile appena ha raggiunto Griaule sul torrente-frontiera:

Penso alla storia biblica di Gedeone, ai suoi soldati, alle lampade nascoste in fondo alle brocche...Ma il viaggio di questa mattina per rientrare a G edaref, mi indurrebbe piuttosto a pensare all'avvoltoio di Prometeo

e nella stessa pagina:

Così equipaggiato, devo assomigliare come una goccia d'acqua al famoso bandito mascherato dei *Misteri di New York* (p.243).

Poi ha il tempo di esprimere, e con chiarezza, quello che sarà la linea guida della sua poetica relativa al problema soggettività/oggettività, che conclude con l'ironia amara del suicidio risolutore

17 maggio

Il sociologo e lo psicologo hanno un bel stringere sempre più le reti di conoscenza, avvicinarsi sempre più all'*obiettività*; essi saranno sempre degli osservatori, cioè situati in piena *soggettività*: Tutti gli scienziati restano allo stesso punto. Quanto ai filosofi, non sembrano vicini a stabilire un'equazione soddisfacente fra queste due facce di Giano. Un solo uomo può pretendere di avere qualche conoscenza della vita in quella che è la sua sostanza, il poeta; perché sta nel cuore del dramma che si gioca fra questi due poli: oggettività-soggettività; perché lo esprime a suo modo, nello *strazio*, del quale si nutre egli stesso e del quale è, di fonte al mondo, il *porta veleno* o se vogliamo, il portavoce. Ma ci sono tanti modi di essere poeta. Tenere una penna o un pennello non è necessariamente il migliore[...] Il suicidio – il cui risultato più sicuro è sopprimere il soggetto in quanto oggetto - è forse una soluzione elegante al problema sovraesposto (p.263).

Il nodo centrale del suo disadattamento resta la difficoltà di rapportarsi agli altri:

16 maggio

Me lo proibisco, ma comincio a provare nei confronti dei miei compagni questa specie di odio (o piuttosto di irritazione) che mi ha già fatto allontanare parecchie volte dai gruppi e dalle persone. Sembrerebbe che porvi rancore nei confronti dei miei amici per essere stato intellettualmente unito a loro in un dato momento, per essere stato influenzato da loro, per essere stato solidale con certi loro punti di vista. In africa questo modo di comportarmi non mi ha abbandonato. Me ne accorgo soprattutto oggi che sono solo. La mia testa di turco è naturalmente Griaule....(p.262).

Difficoltà che, pochi giorni più tardi, sembra venire, almeno in parte, smentita:

24 maggio

Oggi Griaule e Larget dovrebbero riportare Lutten. Mi fa piacere rivederlo. Nonostante tutto ciò che posso dire sul senso di solitudine, osservo che il viaggio ha instaurato - a poco a poco e senza accorgersene - un legame di solidarietà fra i miei compagni più vicini e me. Bellezza e ignominia della vita in comune...(p.269).

⁴⁷²15 maggio: "sarei tentato di collegare simbolicamente le mie principali fobie ai quattro elementi. Al fuoco deve collegarsi la mia paura delle detonazioni, all'aria la mia tendenza alle vertigini, all'acqua l'orrore che mi ispira un esercizio fisico come il nuoto: alla terra il mio disgusto per i ragni e certi insetti"(p.261).

⁴⁷³ Cfr. Griaule (1928).

Tra le molte difficoltà che conseguono alla notizia dell'arresto del ras Hailù (29 maggio) sulla cui ospitalità la missione contava in quanto, come ho accennato nel cap.I, Griaule nel 1929 aveva avuto dal *ras* promesse di facilitazioni nel lavoro delle future missioni francesi in Etiopia. La notizia politica viene fornita con il solito *mélange* di informazioni a mezza strada tra la cronaca e le note personali:

29 maggio

Colpo di scena quotidiano: un telegramma da Parigi annuncia che il ras Haylou, governatore del Goddian, sulla cui ospitalità contavamo a partire da Zaghié era stato arrestato. Vado a portare la notizia all'amico capitano. Parliamo di politica abissina, di politico locale, di entomologia e, di palo in frasca, passiamo a qualche verità fondamentale sulle sifilide e sulla blenorragia (p. 277).

Il 23 giungo la missione si appresta finalmente a raggiungere Gondar:

Partiremo molto presto per Gondar. Probabilmente abiteremo al consolato d'Italia. Un messaggio del console italiano, giunto a Celga il giorno stesso dell'arrivo di Griaule, ci invita, infatti a considerare questo consolato come "il nostro stesso consolato"(p. 314).

E il 25:

La missione svernerà a Gondar, ed è la che i nostri amici ci raggiungeranno (p. 315).

Dall'arrivo della missione a Gondar⁴⁷⁴ il 1° luglio - città antica che meraviglia L. con le maestose rovine dei suoi castelli⁴⁷⁵ - trascorre circa un mese prima che L. e AJ. l'interprete letterato etiope - di cui si accorge ben presto delle particolari caratteristiche⁴⁷⁶ - che aveva già lavorato a Parigi con Griaule e con Cohen⁴⁷⁷, arrivi presso la missione prendendo prima alloggio presso la casa di MA. (

⁴⁷⁴ A Gondar e all' amore per E. dedicherà una poesia de " *La Néréide de la mer ruoge*" in *Haut Mal*, MLO (1969), p.133:

Gondar

huttes de pailles et de pierres

dans des ruines s'écroulant en morceaux

Des jours durant

j'y fus amoureux d'une Abyssine

claire comme la paille

froid comme la pierre

sa voix si pure me tordait bras et jambes

A sa vue ma tête se lézardait

et mon coeur s'écroulait

lui aussi

comme une ruine.

⁴⁷⁵ 4 luglio: "Spazio enorme, irto di muraglie, di vecchi palazzi con masti, feritoie, torri a cupola e tutto il repertorio dei vecchi romanzi cavallereschi Costruzioni enigmatiche, la cui chiave, per quanto riguarda la loro esatta destinazione, è ormai persa per molta gente. Scale pericolanti che conducono a vestigia di soffitti vertiginosi, Tracce di affreschi. Graffiti. Alcuni (figure con una faccia, due profili e tre corna) fanno pensare a Giano. Rappresentano un dannato: l'imperatore degli ebrei. Alle due estremità di una grande sala, scolpito, il sigillo di Salomone. E in due posti, scarabocchiato in carbone, il suo labirinto tracciato qui per puro gioco, intrico di piste e di linee. Alcuni abitanti della città, stupiti di vederci così interessati a quelle vecchie pietre che a loro non importano nella, ci dicono che scavando sarebbe possibile trovare dei tesori. Probabilmente credono che sia quello che cerchiamo." (p.326).

⁴⁷⁶ "È un uomo che ha l'istinto *poetico* dell'informazione, cioè il senso del particolare apparentemente insignificante, ma in grado di precisare tutto e di dare al documento il suo marchio di verità. Benché qualche volta mi dia ai nervi, in fondo, mi intendo molto bene con lui." (p.347).

⁴⁷⁷ AJ. è un maturo curato cattolico eritreo rifugiato in Etiopia; all'arrivo presso la missione aveva già svolto funzioni amministrative, politiche diplomatiche al servizio del reggente divenuto re poi imperatore. Scrittore egli stesso aveva lavorato nel corso di soggiorni in Francia con vari linguisti e anche con Griaule, e ciò aveva contribuito a sviluppare in lui una certa inclinazione per le etimologie e i giochi di parole e nello stesso tempo per le atmosfere di mistero che tanto attraevano coloro che si dedicavano alle ricerche "esotiche": Tubiana(1983) , pp. 7-45; 299-305; Mercier (2003), p. 12.

che all'occorrenza finge anche da albergo per i passeggeri) per trasferirsi quasi subito al campo francese, nell'alloggio offerto alla missione dal console italiano di Gondar⁴⁷⁸.

Prima e anche durante i giorni subito successivi al suo arrivo, Leiris compie lavoro di informazione con un *dabtara* (chierico colto) zoppo, l'*alaqa* Ga., il primo personaggio di cui, attraverso frammenti sparsi nelle pagine del diario, tratteggia il carattere, il fisico e sintetizza le informazioni⁴⁷⁹. Nel lavoro di documentazione, Ga. che è aiutato da AQ., prete spretato⁴⁸⁰ non tarda a divenire antipatico a L. che lo annota⁴⁸¹ e questo anche perché tergiversa sul prezzo delle prestazioni e deve essere richiamato all'ordine da Griaule: messo alle strette fa rivelazioni sul *guenda*, vassoio rituale su cui si serve il caffè e suoi rapporti sessuali immaginari tra posseduti e zar⁴⁸².

Mentre al campo prosegue il lavoro di documentazione con informatori pagati, cominciano a divenire sempre più frequenti le visite di L., a partire dal 28 luglio⁴⁸³, alla casa di MA. dove vivono

⁴⁷⁸ Alla fine del soggiorno, nel dicembre la situazione internazionale si fa critica e gli etnologi francesi si trovano pressoché prigionieri degli italiani che tentano di rovesciare il negus: cfr. Verlet (2000). Al suo arrivo a Gondar in una lettera alla moglie Zette datata 3 luglio Leiris evoca Roussel e le sue *Impressions d'Afrique* e Rimbaud a cui associa Nerval: "Io qui vivo nel culto di Rimbaud che, con Nerval forse rappresenterà sempre per me la sola figura letteraria veramente nitida e pulita. Almeno per quanto riguarda la Francia.". Nelle stessa lettera informa la moglie di avere inviato il suo giornale in due parti: una in questa stessa lettere e una in quella spedita alla madre dicendo che lo ha fatto per comodità e per sicurezza. E si dice spaventato dalla mole del lavoro e dalla fatica di metterlo in buona copia (cfr. MA. pp. 534-535).

⁴⁷⁹ L'*alaqa* (titolo conferito abitualmente ai chierici o *dabtara*) Ga. è un giovane malridotto, con un occhio velato da un principio di albugine; conosce bene gli *zar* e ha una discreta cultura libresca, redigerà per la missione quattro testi (Bibliothèque Nationale, *manuscripts éthiopiens* 592, 602, 606, 650) di cui uno, il 602, contiene una lista delle persone guarite da MA. Nel lavoro di documentazione presso la missione è aiutato da AQ., prete spretato, servitore presso la missione. Ga, che abita in bella abitazione con moglie e figlia asserisce che la sua infermità dipende dagli *zar* e enumera 14 re di spiriti [*zar*] con i rispettivi luoghi di abitazione e i paesi su cui comandano; ce ne sono 13 di cui *Kirouf* è il più grande e una regina *Tchercherlit* che porta vesti d'oro e d'argento e sta come Loreley sopra una grande roccia a strapiombo su un torrente (p. 337); dice anche che le belle *zarine* come *Tchercherlit* non hanno mai le mestruazioni e che gli *zar* non hanno sperma (22 luglio). Sembra che l'imperatore Menelik, da cui dipendevano tutti gli spiriti, sia morto colpito da questi perché li aveva trattati con eccessivo dispotismo (p. 339).

Il *dabtara* inoltre "confessa senza falso pudore di avere evocato i demoni e dichiara, per la forma, di avere rinunciato a queste deplorevoli pratiche" (p. 344) e narra "la storia di Tewani, inventore abissino della maggior parte delle attuali ricette di magia e di una delle principali forme di poesia. Venne iniziato alle due arti da donne invisibili che lo trasportarono in aria, come se fra i suoi versi, un enigma oggi assolutamente incomprensibile, costrinse con un talismano l'angelo della morte ad attendere sette anni davanti alla porta e scrisse, per tutto il tempo delle lotte contro la morte, un grane poema che comincia con queste parole: "preferirei essere acqua nel ventre di mia madre" (p.345).

⁴⁸⁰ Leiris nota che: "AQ. è giunto al punto di dirmi che anche la più semplice medicina è nemica di Dio; non è forse Dio a imporre all'uomo la sofferenza e non è dunque empio opporvisi? Non una tecnica, senza dubbio che sia, in ultima analisi, satanica. La poesia – sia come formula magica costringitiva, sia come rivendicazione – lo è evidentemente in sommo grado. Penso alla parole di Willim Blake (che ricordo in maniera molto approssimativa): "Se Milton sembra più a suo agio nel *Paradiso perduto* che nel *Paradiso ritrovato* è perché i poeti sono sempre, senza saperlo, dalla parte dei demoni". Anzi spesso sapendolo" (p. 345).

⁴⁸¹ "Ho preso a odiarlo fortemente, al punto di crede di essere diventato io, da un momento all'altro, lo stregone" (p. 349).

⁴⁸² Lo definisce una specie di altare e, al contempo, un segno di comando e asserisce che essere conferito da un eremita musulmano del Tigré a coloro che sono stati posseduti da parecchi spiriti e sono andati da lui in pellegrinaggio e lo servono per un anno. Con la benedizione egli dà loro il diritto di avere in casa il vassoio per il caffè e di guarire i posseduti (pp.349-350); poi rende una lunga "deposizione" che AJ. trascrive parola per parola in amharico. Riferisce che il caso più comune di possessione è quello di una donna posseduta da uno *zar* maschile: ci sono tra loro rapporti sessuali immaginari. L'uomo posseduto da uno *zar* femmina ha polluzioni notturne. Durante la *wadadja* il posseduto si identifica con lo *zar*. Tutti gli *zar* sono orgogliosi: si dicono grandi e potenti e si fanno passare per esponenti di alto grado dell'esercito (p. 352).

⁴⁸³ Il 28 luglio è una data significativa anche per le modalità di composizione del diario che Mercier (2003), pp. 17 ss., ricostruisce collazionando i materiali originali di Leiris e di AJ. con il diario: dal 28 luglio al 9 settembre L. include i suoi resoconti nelle traduzioni dei testi raccolti da AJ., poi, fino al 17 ottobre escluso, li integra nel suo diario e dopo avervi ricopiato le sue note, le distrugge. Il confronto tra il diario e i resoconti scritti durante il mese di agosto, mostra che accanto a pezzetti puramente memoriali in numerosi passaggi diaristici ci sono le riscritture dei resoconti. È per questo che l'11 settembre l'integrazione del resoconto della veglia non implica un cambiamento di stile quanto un

alcune adepte quasi fisse e sostano per le cure alcune malate, sempre accompagnato da AJ. Qui pochi giorni dopo, conosce la figlia, E., “la principessa dal volto di cera” il cui secondo marito, separato ma non ancora divorziato, è un uomo del console italiano, il farmacista B.

L’incontro con MA. (vedova di un militare che aveva servito nell’esercito italiano) e le sue adepte avviene della residenza della “zarina” termine molto appropriato con cui la designa l’arguto AJ.⁴⁸⁴

Una casa rotonda a due piani situata verso una delle estremità delle colline di Gondar, articolata in vari ambienti – uno dei quali serve da alloggio per i malati temporaneamente ricoverati presso di lei. Subito L. fa conoscenza con due adepte ex pazienti che le fanno da serve e che hanno crisi a periodi fissi secondo la consuetudine delle confraternite *zar*, e in generale delle confraternite dei posseduti, che vuole che chi viene guarito e non ha i mezzi per pagare il guaritore resti presso la sua casa a fare dei servizi durante le cerimonie. Talora, nota Leiris, MA. sembra la tenutaria di un bordello, talora un’illuminata. I giorni passano tra visite di Leris e AJ. a casa di MA. (che L. definisce “contemporaneamente ruffiana, pagliaccio e pitonessa” (p.341) e visite della stessa e della figlia al campo per “fare documentazione”, con alcune delle adepte, tra cui B.⁴⁸⁵ (“serva d’alcova” dell’infermiere del console italiano) che, avvicinata separatamente (MA. è gelosa), si offre di andare al campo per un tallero al giorno come informatrice, e la graziosa D.

La prima esperienza di una seduta di guarigione è quella a casa di MA. del 13 agosto⁴⁸⁶. MA. assume, con grande naturalezza, la personalità di alcuni dei molti *zar* che la possiedono, a seconda delle circostanze⁴⁸⁷. La polvere da sparo, offertale dai francesi in quell’occasione, che piace molto ai suoi *zar* “militari”, a cui viene dato fuoco, la fa andare in delirio e, su di lei, scende uno dei grandi *awolya* capi della savana e protettori degli animali. Subito dopo MA. diviene la piccola *zar Chankit* e questo avverrà tutte le volte che si occuperà degli ospiti: di offrire loro cibi e bevande facendo le moine come una giovane servetta. Il passaggio dall’una all’altra di queste personalità, resta uno dei punti più significativi dell’osservazione di L. su MA. in questo primo periodo di “inquadramento della setta dei posseduti” e della loro guida. L. dichiara subito di preferire di gran lungo il contatto diretto con i posseduti rispetto al lavoro di documentazione⁴⁸⁸

Del tutto inutili vengono considerate da L. le informazioni fornite dal padre lazzarista francese di Kerker che si reca al campo la domenica per dire messa⁴⁸⁹.

Più significative risultano le rivelazioni fatte sempre al campo durante gli interrogatori per la documentazione, da un altro interessante personaggio anche se la sua, nel diario, è una breve apparizione: si tratta di K. , il servitore di AJ., ex cacciatore di elefanti che riferisce dei costumi dei

adattamento minimo alla scrittura soggettiva. Leiris opera usando la prima persona invece della terza caratteristica dell’ “oggettività” del rapporto (questa è la sola modifica che si può riscontrare tra diario e resoconto visto che l’originale è stato distrutto). Lo scarto tra gli inserti e i testi “intimi” risulta ridotto, la differenza consiste principalmente nell’aver trasferito nel testo integralmente i resoconti e di conseguenza nella durata della messa in disparte della personalità dello scrittore. Questo cambiamento deriva dalla progressiva intensificazione dell’attività etnografica di Leiris e nell’evoluzione dei rapporti con AJ. e con i posseduti.

⁴⁸⁴ In MA p.553 c’è un’interessante nota su AJ.

⁴⁸⁵ B. fornisce alcune informazioni al campo: B. dice di conoscere MA. dall’infanzia che l’ha curata gratuitamente; che ora partecipa alle *wadadja* (riunioni di danza e preghiera per guarire i posseduti), alle feste e che va ogni tanto da lei a preparare il caffè. E’ posseduta per ordine dello *zar Imam* Il nome dello *zar* che la possiede per ordine dello *zar Imam* è *Abbada Nogousié*: è stata posseduta perchè un giorno che andava in chiesa indossando un vestito bianco non aveva voluto unirsi a coloro che volevano rendere omaggio a *Imam*. (11).

⁴⁸⁶ MA cura l’adepta D. con pacche sulla schiena e recita di un’orazione; dopo poco D. sta meglio: dice di essere andata a fare il bagno e, nuda ai bordi del fiume, di essere stata posseduta da un *djinn* (13)

⁴⁸⁷ Assume istantaneamente la personalità di uno *zar* militare *Abba Qwosqwos* (finora è stata vista quasi solo come *Abba Yosèf*, lo *zar* religioso, e *Rahiélo*, la Circe).

⁴⁸⁸ “...preferirei essere posseduto che studiare i posseduti, conoscere carnalmente una zarina più che conoscere scientificamente tutti i particolari. La conoscenza astratta non sarà per me altro che un ripiego” (p.338).

⁴⁸⁹ Il padre lazzarista dice che nel suo villaggio è molto aumentato il numero dei posseduti: tre mostrano i segni della possessione demoniaca. L. cerca di avere maggiori informazioni, ma la sola cosa che lo preoccupa è la *realtà* non le *modalità* della possessione, non ne ricava quindi nulla di interessante (p.356).

cacciatori e parla del *bélés*⁴⁹⁰ indicando le cinque prede d'onore dei grandi cacciatori: l'elefante, il leone, il rinoceronte, il bufalo, la giraffa. Di queste essi dovranno portare i trofei come dovranno portare il peso dello spirito che si è annidato in loro come un rimorso, o come gli *zar* che si annidano nei corpi dei posseduti. Solo il sangue dei sacrifici li assolverà, ma temporaneamente⁴⁹¹.

K. aggiunge che chi uccide un elefante è come un posseduto, lo abita lo spirito dell'animale e, se tutti gli elefanti della savana venissero uccisi, il genio della savana andrà ad abitare gli uccisori, quello che sta al di sopra degli *abbigam* (o spiriti degli elefanti) da cui sono già posseduti proprio come è successo a lui⁴⁹². L. viene contestualmente a sapere che E., alla morte della madre, le succederà come guaritrice posseduta da tutti i suoi *zar* e ne è sconsolato anche perché è stato subito “stregato” dalla donna non priva di fascino anche se un po' avvizzita.⁴⁹³ Verrà in seguito a sapere dalla madre le vicende del suo primo matrimonio con un noto *dabtara*, l' *alaqa* HM, e di come quel giorno uno degli *zar* di sua madre *Abba Yosèf* l'avesse battezzata *Weyzero Tchenguer* (“Principessa *Tchenguer*”). MA. aggiungerà che il marito di E. - essendosi rifiutato di “diventare grande con l'appoggio della moglie” - era stato posseduto quasi a morte da cattivi *zar* mandatigli da lei.

E., giovane donna fine e colta, che sa leggere e vuole integrarsi con gli europei, sa che dovrà succedere alla madre nel ruolo di grande posseduta e dichiara di essere già posseduta. Spera di sposare o di diventare la concubina di un europeo del consolato⁴⁹⁴.

Nella notte tra il 18 e il 19 agosto L. AJ e Roux, a casa di MA. per la vigilia di S. Michele, assistono a una *wadadja* o riunione degli adepti dove si canta, si prega⁴⁹⁵, si operano guarigioni si entra in trance attraverso il *gurri*: movimento rotatorio del busto della donna malata accompagnato da emissioni di grida mediante il quale lo *zar* che la possiede – la donna/ uomo è il suo cavallo – si rivela e, da quel momento, attraverso il nome che dichiara, si può esprimere la diagnosi e decidere la cura.

MA entra in *trance*, benedice, prega, alla fine si consuma il cibo comunitariamente. Ci sono anche le adepti B. e D. che Roux si diverte a colpire con un frustino. La protagonista della serata, di cui L. fornisce un minuziosa resoconto, è assolutamente MA. che è felice per avere ricevuto i doni che piacciono ai suoi *zar*: bengala e profumi. Dopo essere stata posseduta da numerosi *zar* tra cui il grande *zar* militare *Seyfou Tschenguer*, mostra i costumi degli *zar*, estraendoli da un sacco (come-

⁴⁹⁰ Ci sono due versioni che danno spiegazioni del significato del *bèlès*, fico della stessa specie dell'albero del paradiso ovvero- come è più probabile - grande spirito della savana protettore degli animali che egli nasconde se non ci si preoccupa di conciliarsene i favori (pp.355-357).

⁴⁹¹ Nota L. “ Perché, indubbiamente, l'estraneo, la savana, l'esterno ci invadono da ogni parte. Siamo tutti, o cacciatori che rinnegano tutto, che si votano volontariamente al mondo esterno per essere penetrati, nutrirsi e inorgogliersi di certe forze superiori, grandi come il sangue che ribolle nel cuore degli animali, l'ispirazione fatalmente diabolica, il verde delle foglie e della follia; o dei posseduti che questa stessa marea esterna finisce un giorno per sopraffare e che, a presso di mille tormenti a volte mortali, acquisiscono il diritto di firmare definitivamente il patto con l'eterno demone immaginario del fuori e del dentro, il nostro stesso spirito. Sono lontano dall'indifferenza degli ultimi giorni. Qualcuno dirà forse che comincio effettivamente a essere posseduto. Senza dubbio mi rimprovereranno anche in nome dell' “ obiettività scientifica...”(p.356).

⁴⁹² I posseduti da un *abbigam*, come K., debbono essere sempre puliti, ben nutriti e ben vestiti e non lavorare. Prima K. lavorava la terra, ora è dovuto partire perché l'*abbigam* che lo abitava non voleva essere umiliato. Ora al servizio di AJ. può lavorare senza abbassarsi perché è anche un *chifta* (L. sospetta che sia anche un ruffiano). Sopporta un'eterna maledizione: è allegro fino a quando dispone di molto mezzi, triste quando ne è privo, “ma costantemente carico di un equivoco fardello di onori.” (p.357).

⁴⁹³ Leiris che crede di vedere una profonda differenza tra madre e figlia osserva: “Pensare che questa donna dall'aspetto così tranquillo e riservato – nonostante i tremendi rutti che fa quando mangio *injéra* – diventerà quaranta giorni dopo la morte della madre, malata e pazza come questa lo è stata a sua volta, pensare che le si dirà che per guarire deve acquietare gli spiriti che infestano la casa restituendo loro le abitudini contratte quando erano ospiti della madre, pensare che dopo i riti e i sacrifici d'uso assumerà la nevrosi ereditaria insieme al magazzino, che forse diventerà anche lei un vecchia clown, una vecchia megera dalle uscite sublimi, mi sconcerta....Al punto di trovare questa donna piuttosto bella che appassita.” (p.358).

⁴⁹⁴ (pp-361-362).

⁴⁹⁵ Tutte le strofe iniziano con : “*Allahou Meseli/ Ya Rabbi Mohammedi...*”

osservo - una vecchia capocomico)⁴⁹⁶. Rivela che lo *zar Abba Yosef* prima di possederla, 23 anni prima, l'aveva fatta abortire "perché vuole entrare solo nei posti puliti". Poi dà spiegazioni sulle tazze che sono sul *guenda* alcune delle quali hanno un nome proprio⁴⁹⁷.

Iniziano, dal 20 agosto, data dell'acquisto da parte di Griaule di un ariete bianco da mandare a MA. per un sacrificio, una serie di preparativi per altri sacrifici che nei giorni seguenti verranno compiuti nella casa di MA. (tranne uno, voluto da Leiris, che so farà in casa di E.), finanziati dalla Missione allo scopo di documentarli, filmandoli e registrando le voci degli adepti e facendo fotografie.

In alcuni "sacrifici su ordinazione" celebrati per compiacere i francesi e non, ritualmente, per compiacere uno *zar*- che si è rivelato a un posseduto e reclama il "suo sangue" – cioè la vittima appropriata al suo *status* (diversa per ciascuno *zar* per tipologia e colore del manto se bovino e ovino e del piumaggio se pollame).

L. non è ancora entrato in sintonia con la setta e, durante le sedute notturne a cui partecipa, alterna momenti di eccitazione a momenti di deciso disgusto, o meglio si potrebbe parlare di disadattamento⁴⁹⁸, sentendosi straniero al contesto in cui sta vivendo. Impotente, prova risentimento verso l'etnografia che gli fa assumere la posizione *disumana* di osservatore:

Capisco dolorosamente fino a che punto sono "lo straniero" E. , che mi vede sempre prendere appunti o farne prendere a AJ., mi invita a fare come gli altri, a divertirmi...Gli ascari, che sono seduti non molto lontano da me, cantando, ridendo, battendo le mani, mi indispettiscono. So molto bene a che punto mi disprezzeranno se scendo al loro livello, se mi lascio andare... Che cosa orribile essere un europeo, che non è amato, ma viene rispettato finché resta murato nel suo orgoglio di semidio, e viene preso in giro quando cerca di avvicinarsi a questa gente. (p.365).

Il rapporto con la setta e con la scrittura del diario muta decisamente ed evidentemente a partire dalla sera del 23 agosto quando, nel corso di una *wadaja* a casa di MA. , L. compie un *gesto azzardato*: mette la mano sotto la veste di E..

Questo fatto - che non viene confessato subito nel diario (L. lo scriverà molti mesi più tardi)- serve a comprendere il *mutamento evidentissimo* della scrittura del diario stesso a partire da questo momento: L. alterna i momenti della consueta soggettività a momenti "oggettivi"; asserendo di non avere avuto il tempo di scrivere il diario, trascrive, in sede di pubblicazione dell'opera, talora non seguendo lo stretto ordine cronologico e operando alcuni tagli (circa un'ottantina di pagine), i "resoconti" delle sedute a cui partecipa, (elaborati per la Missione con cura e redatti con questo metodo: dopo avere trascritto i contenuti delle sedute, confronta i propri appunti "visivi" con quelli scritti in amharico da AJ. che è il solo a comprendere ciò che gli adepti dicono), inserendovi la specificazione delle ore in cui si succedono i vari passaggi dei rituali. Questi "resoconti" sono quasi

⁴⁹⁶Fa vedere il diadema a criniera di leone di *Seyfou Tchenguier*, il più illustre degli *zar*, la benda verde che cinge la fronte e la stola di cotone nera dai ricami multicolori che spettano sempre a questo *zar*, la benda verde ma più corta che D. porta intorno alla fronte quando è il *Fitoarari Sabrié*; la benda nera che cinge la fronte di *Abba Touqour* (= Padre Nero); il perizoma e la cintura nera e bianca screziata di *Abba Nebro* (= Padre Leopardo), e altri orpelli appartenenti a *zar* meno importanti.

⁴⁹⁷C'è *Chankalla* ("negra") la tazza blu; c'è *Weyzero* ("signora"), tazzina bianca con filetto rosso; la tazza speciale per certi trattamenti, una specie di vaso cilindrico bianco; la tazza di corno dove beve la piccola *zar* nera *Chankit*, la grande tazza con mezzelune e stelle bianche che è "il trono del giudice" e contiene i fondi di caffè che servono a cicatrizzare le piaghe e, a volte, vengono usate dalle adepti come *khol* per annerirsi religiosamente gli occhi (p.360).

⁴⁹⁸"Ero partito di ottimo umore e avevo attraversato il torrente in piena per le piogge. Perché la danze degli *zar* presenti (MA e una adepta in costume di cerimonia), il roteare delle teste, le declamazioni interrotte da ruggiti, mi sono sembrati così corrotti? E che sudiciume, che disordine, che miserabili orpelli! Anche la presenza di uomini mi ha dato fastidio, come quella – macabra – dei camerieri di caffè nelle birrerie- bordelli. Non parlando l'amharigna e trovandomi, unico osservatore, fra persone preoccupate soltanto di divertirsi o di delirare, mi sono sentito terribilmente estraneo. Nei confronti di AJ., avevo l'atteggiamento di un cattedratico, perché lo obbligavo costantemente a prendere appunti. Un solo piacevole ricordo, quello di E. , benché al suo aspetto di principessa si mescoli un che di succube, la carne molle, umidiccia, fredda, che mi nausea e mi fa un po' paura. Non è una predestinata? E il suo primo marito, quando è diventato pazzo, non scappava di casa per andarsene a urlare tra le rovine dei castelli di Gondar? No non c'è niente da fare : questa è l'Abissinia, ancora più lontana dell'altro mondo..." (pp. 362-363).

sempre stampati, nel diario, in carattere corsivi, a segnare una netta distinzione tra la documentazione “ufficiale” e le note personali.

Tornando alla serata spartiacque del 23/24 agosto va precisato che la rivelazione “purgata” del “gesto azzardato” da parte di L. è del 27 dicembre (in ragione, osserva Mercier, di una sorta pudore verso la moglie Zette che legge periodicamente il diario che L. le invia per posta)⁴⁹⁹ quasi alla fine del viaggio:

Solitudine fisica decisamente ossessionante accresciuta dall’inazione e dal fatto di poter starmene solo, fra mura solide, in una stanza tutta mia [...] Rari episodi erotici di questo viaggio, l’unico gesto un po’ sconveniente che mi sono permesso nei confronti di E., durante la prima festa a casa di sua madre, il giorno che ero furiosissimo con *Abba Yosef*⁵⁰⁰

Ad essa va aggiunta una frase volante più cruda che si trova in un appunto inedito – riportata in un acuto contributo critico da J. Mercier⁵⁰¹ - che suona:

La main au cul d’Em., la 3e fois (?) que je l’ai vue, lors de la fête chez sa mère pour la Ière St. Michel. Ce qui m’a toujours barré quant à elle, c’est l’idée qu’elle était excisée, que je ne pourrais pas la faire jouir, et que je ferais figure d’impiissant⁵⁰².

In risposta a quel gesto (che, al momento, in cui avviene il lettore non può conoscere), E. che ne ha subito intravisto le “potenzialità”, intreccia con la madre delle canzoni – il cui testo è stato ricostruito, sulla base dei quaderni di AJ. da Mercier⁵⁰³ e inserito da Jolly, con minime varianti, nell’ultima edizione di *AF*⁵⁰⁴ - che L. verrà a conoscere nella traduzione dall’amharico di AJ, solo alcuni giorni più tardi, restandone certamente molto colpito. MA. dice sostanzialmente alla figlia- che le narra le sue pene accusando gli uomini per averle dato solo pensieri e accusando la madre di averla fatta ammalare - che la sua ricchezza sta nel suo corpo, avendo MA., evidentemente, notato con prontezza le attenzioni di L. verso la figlia e non dispiacendosene affatto.

Il dialogo canatato tra le due donne è molto interessante e rivela grande abilità e prontezza nell’intrecciare dialoghi metaforici, una delle specificità tipiche della cultura etiopica.

Dunque le due donne stanno, argutamente, al gioco, anzi E. - che vede L. pendere continuamente appunti in evidente stato di imbarazzo - lo incita a divertirsi. Lui continua a sentirsi estraneo, forse propria a causa dell’azzardo che ha compiuto e per il quale già si disprezza perché sa che non sarà capace di andare oltre.

Il resoconto della *wadaja* del 24-25 è molto più breve di quello di una serata analoga (pp.362-365).

Il passaggio dal desiderio all’atto, sotto l’effetto dell’alcool - che può essere paragonato alla tensione psicologica sottostante il furto del *kono* nel villaggio dogon che L. compì con una dose di spavalderia per liberarsi da tutti i propri scrupoli e vincoli, per poi vergognarsene e avere profondi rimorsi- si consuma in un solo gesto, ma fa *esplodere* letteralmente il contenuto e la scrittura del

⁴⁹⁹ Mercier (2003).

⁵⁰⁰ [Nota di Leiris dell’aprile 1933]: “La mano sotto la *chamma*. E mi ricorderò di quella pelle umida fra le cosce – umida come la terra di cui sono fatti i golem”. [Nel settembre 1933, poco prima della pubblicazione, aggiunge la seguente nota]: “Adesso che rileggo a sangue freddo questo diario, posso essere più reciso. L’ostacolo che ha sempre rappresentato per me Emawayish era l’idea della sua escissione, per ciò non sarei riuscito a eccitarla e ci avrei fatto la figura di impotente. Sapendola – come tutte le abissine e soprattutto le possedute – molto sensibile ai profumi, qualche volta ho pensato che avrei potuto supplire a questa incapacità di esaltarla carnalmente, ottenendo che mi lasciasse ungere con la mie stesse mani il suo corpo di profumo; ma un tale artificio, mentre mi tentava, nello stesso tempo mi ripugnava; e niente comunque prova che lei lo avrebbe accettato”. (p. 527).

⁵⁰¹ Mercier (2003), pp. 18-19.

⁵⁰² Al momento dell’edizione L. riprende il testo di questa nota volante e lo divide usando parole più castigate nelle due note qui alla nota 203.

⁵⁰³ Mercier (2003), pp. 20-23.

⁵⁰⁴ Cfr. MA, pp. 606; 608; 619 (con note al testo che contiene come in questo tipo di canzoni una serie di doppi sensi).

diario. “ Di là – scrive Mercier - un caos immediato e la necessaria scotomizzazione di una parte dei sentimenti richiamati”.⁵⁰⁵

E. al momento del congedo, dopo che la madre ha impartito consigli morali alle possedute B. e D. e a K. e dopo che li ha benedetti, si mostra estasiata per i vestiti degli europei, continuando nelle provocazioni, palpa i vestiti di L. e i pantaloni di AJ.

L. percepisce dolorosamente la propria estraneità all’ambiente perché, anche se intuisce di essere al centro dell’attenzione di E., non comprende ancora il contenuto delle canzoni⁵⁰⁶, che verrà a conoscere da AJ. di lì a qualche giorno.

E siccome le canzoni di E. e di MA., lo hanno intrigato, chiede a suo figlio maggiore T. di farle trascrivere alla madre; quindi si reca egli stesso a casa di E. con AJ. e là completano molte canzoni (28 agosto, pp.369-371)⁵⁰⁷.

Al ritorno da quella visita, L., che già il 27 agosto aveva espresso senza riserve grande considerazione per il valore delle parole di MA. e di E.⁵⁰⁸, si abbandona a considerazioni molto positive su E. che definisce: “*degnà figlia di sua madre...degnà principessa ereditaria, capace di tenere testa alla madre e di rimproverarla per averla messa in stato di ossessione per assicurare la continuità dinastica*” (p. 370)⁵⁰⁹ poi durante una visita, lo stesso 28 agosto, al campo da parte di E., MA, A. e D., dopo avere visto E. in preda allo *zar Merkab* - che non le ha perdonato di non avere accompagnato MA. al fiume il giorno 25 in cui la madre ha corso il rischio di annegare tornando da Gondar – e averla sentita dire di avere lo *zar* sulle spalle e di soffrirne si intenerisce molto.

MA. quel pomeriggio è in gran forma e viene posseduta, uno dopo l’altro, da molti *zar*. Durante le crisi le donne cantano canti musulmani coprendosi le teste con la *chamma* secondo l’uso arabo e poi, per effetto del tè, offerto da L., orinano nella stanza della Missione dove si sviluppano le foto: dicono di non potere uscire perché piove ed è pericoloso orinare da sole. L., di buon umore, accetta con disinvoltura una situazione imbarazzante.

E., stanca dopo la possessione, chiede a L. di sedersi sul suo letto e, poco dopo, gli afferra la mano e gliela mette sotto l’ascella. Un gesto che, con più pudore, è il *pendant* di quello di L. del 24. Sembra essersi determinata tra loro una sintonia che avrà momenti alterni. Ricordando la sera del 28, il giorno dopo, 29 agosto, L. che ha cercato il primo marito di E., il *dabtara* HM., che vive nel quartiere di Baata, per il lavoro di documentazione, va da MA., quindi la sera confessa al diario:

Preferisco riunioni come quella di ieri [28 agosto] con la vecchia pronta a cadere da un momento all’altro in *trance*, e con sua figlia che tocca tutto (lacci degli stivali, pigiama, plaid, materasso), tacitamente meravigliata dal grande lusso degli europei. E preferisco anche la stessa E., scolara bella e saggia, che raccoglie con gesto rapido un filo di paglia vicino ai suoi piedi nudi e lo spezza con una mano, per seguire e compitare, sulle prime pagine del dizionario del Guidi, l’alfabeto amarico trascritto in italiano. Stessa gravità

⁵⁰⁵ Mercier (2003).

⁵⁰⁶ “Capisco dolorosamente fino a che punto sono “lo straniero” E. , che mi vede sempre prendere appunti o farne prendere a AJ., mi invita a fare come gli altri, a divertirmi...Gli ascari, che sono seduti non molto lontano da me, cantando, ridendo, battendo le mani, mi indispettiscono. So molto bene a che punto mi disprezzeranno se scendo al loro livello, se mi lascio andare... Che cosa orribile essere un europeo, che non è amato, ma viene rispettato finché resta murato nel suo orgoglio di semidio, e viene preso in giro quando cerca di avvicinarsi a questa gente.” (p.365).

⁵⁰⁷ “Al ritorno, insieme a AJ., sono triste. Peccato non potere fare niente per questa ragazza, non poterla sottrarre alla brutalità di un uomo stupido. Ma è evidente che per questo si dovrebbe prenderla a nostro carico, sostituirsi a quest’uomo, in una parola, rapirla. Per questo ci vorrebbe un uomo disponibile e perché non sia una parola ridicola un uomo che l’ami e che lei possa amare....”(p.369).

⁵⁰⁸ “Pensando alle folgorazioni incessanti della vecchia, allo charme insolito che emana da sua figlia, misurando l’immenso valore che attribuisco alle loro parole, non posso sopportare l’inchiesta metodica. Ho bisogno di immergermi nel loro dramma, di toccare il loro modo di essere, di bagnarmi nella loro carne viva” Al diavolo l’etnografia!”(p.368).

⁵⁰⁹ Avendo saputo che il marito di E. ad cui vive separata è gelosissimo, L. aveva fatto sapere a MA: “che AJ. e io siamo devotissimi a sua figlia e che può contare su di noi in ogni occasione. Le prometto che rifletterò su quanto mi sembra meglio fare. Per fare tradurre queste parole, assumo un tono di indignazione cavalleresca, ma, appena mi sono zittito, valuto fino a che punto il mio appoggio ha possibilità di restare platonico e mi vergogno di un entusiasmo che rimane nell’astrazione”(p. 376): L. ha dunque già deciso quale piega dare alla sua tensione verso la donna.

che aveva l'altro giorno a casa quando baciava il libri di Davide prima di farcene ammirare i caratteri e le illustrazioni: all'inizio, il re Davide che suona l'arpa; alla fine Lidj Yasou vestito di una pelle di leone (p.373).

Ma c'è ancora spazio per l'illusione, come per il quasi contestuale disinganno: il 31 agosto - dopo avere ricevuto una lettera di E. che gli chiede in dono una coperta, mentre L. sta per andare a trovarla a casa con AJ., portandole materiali per scrivere (perché possa redigere i testi di altre canzoni), sente Lutten dire che desidera andare a letto con E. - si abbandona a considerazioni molto amare relative ai suoi problemi legati al sesso che lo portano a riflessioni molto amare sul suicidio dopo che ha sentito pronunciare da E. parole che lo hanno toccato profondamente, quando le ha domandato di scrivere le canzoni d'amore, la donna gli ha domandato:

Esiste la poesia in Francia? Esiste l'amore in Francia? (p.375).

Nulla di più sconvolgente per il poeta L.!

Poco prima di cena, Lutten dice incidentalmente che ha voglia (e ne parla come se si trattasse di cosa già fatta) di andare a letto con E. Benché mi interessi, non sono innamorato di questa ragazza; non la desidero neppure. Eppure le parole di Lutten mi straziano, perché mi fanno mettere la mano sulla mia piaga, sempre viva, anche se ho creduto per parecchi mesi che il viaggio e la vita attiva l'avessero cancellata: incapacità di accontentarmi come fanno gli altri, di considerare le cose dell'amore con noncuranza, impossibilità stessa di godere, capacità soltanto di inventarmi dei mostruosi tormenti. Frenesia intellettuale con cui cerco di penetrare nel pensiero di E., per arrivare soprattutto a capire meglio i suoi rapporti con la madre; desiderio passeggero provato per un ragazzo per il quale sento comunque amicizia, ma che considera l'amore una questione di piacere o di igiene! Questi sono gli elementi a confronto; questo sono i termini contraddittori che non riuscirà mai a conciliare dentro di me: è questa la radice del mio tremendo malessere e della mia malattia. Impietrito, certo che non farò un gesto, in nessun senso, misuro il valore di questa parola: ETERNO. Una rivoltella puntata contro me stesso sarebbe un buon mezzo per sistemare tutto: sopprimere la contraddizione, non invecchiare, non soffrire, compiere anche (perché ci tengo a questo genere di cose) un gesto assolutamente pulito ed elegante. Questo gesto eccezionale non lo farò, per motivi senza dubbio, di pura vigliaccheria...

Ma sono anche troppo solo, Non ricevo più lettere. Non c'è nessuno con cui parlare col cuore in mano Sono vittima dei fantasmi generati da questa specie di internamento; piccoli fantasmi a dire il vero, che basterebbe meno del canto di un gallo a fare svanire ma che, nonostante la loro vanità, restano terribili, perché sono un dito nella ferita malcelata. (pp.374-375).

La notte successiva, dopo aver provato nel dormiveglia una specie di roteamento come se stesse facendo il *gurri* riflette sulla possessione e cercando di allontanare comincia ad esprimere dubbi sulla *buona fede* dei posseduti⁵¹⁰.

Tema che, come dirò, verrà sviluppato soprattutto tra il 1948 e il 1958.

Constata lo scarto irriducibile tra la società europea e quella etiope dopo avere sentito che E. non lava il figlio più piccolo per paura di *Rahièlo* lo *zar* di sua madre che lo potrebbe fare morire. Poi svolge considerazioni sui suoi sbalzi di umore e ricorda una recente canzone di E.: "*Quando si contemplanò il suo collo, i suoi seni, la sua vita/ Essa uccide sorridendo, Non credete che sia donna!*" a cui accomuna il ricordo che quanto gli aveva detto Mamadou Vad a proposito delle streghe di Ségou: "Quando uno ha mangiato il loro couscous, dimentica tutto. Non sa più da dove e perché è venuto"

⁵¹⁰ "Comincio anche a individuare da che cosa dipende, in larga misura, il violento dolore che mi ha turbato: improvvisa comparsa, per quello che mi riguarda, di un dubbio a proposito di queste storie[...] Poesie certamente non così belle come mi era sembrato. Possessione forse non così profonda, che si riduce a vaghi fenomeni nevrotici e si presta a coprire con la sua bandiera anche altre mercanzie...Ma soprattutto, e in contraddizione con questo l'ardente sensazione di essere alla soglia di qualcosa di cui non giungerò mai a esplorare il fondo, non potendo, fra l'altro, lasciarmi andare come dovrei, per vari motivi molti ardui da definire, ma fra i quali figurano in primo luogo questioni di pelle, di civiltà, di lingua." (p.375).

Anche MA., che arriva al campo il 4 settembre, è malinconica e canta:

Piccolo mondo, sei un passante/ E io non credo in te.../ Salute, sei un passante,/ E io non credo in te...(p.376).

Il 5 settembre, come si accennava, L. copia integralmente la scheda sul primo marito di E., HM. frutto del colloquio con il figlio T.⁵¹¹, che continua a fare lavoro di documentazione al campo anche il 6 settembre, raccontando storie della madre e della nonna. Racconta che E. è stata colpita dagli *zar* per volontà della madre al momento del suo primo divorzio; la madre voleva che si separasse, ma lei aveva rifiutato con la scusa di essere incinta e di essersi sposata con rito religioso. Per questo gli spiriti che possedevano la madre l'hanno punita. Dice che sua madre è *shotaly*, cioè condannata alla sterilità o a partorire bambini che moriranno in giovane età o ad abortire. Poco prima dell'arrivo della missione a Gondar racconta che E. aveva abortito perché il suo secondo marito, Ba., il farmacista del consolato, da cui non era ancora separata, si era ostinato a non fare i sacrifici che chiedeva *Abba Maras Worquié* uno degli *zar* principali che la possiedono, per questo lo *zar* fece "cadere" il bambino. Lo stesso T. dice di essere stato partorito con difficoltà e così pure il suo fratello minore.

A questo punto, scatta in L. il desiderio, "cavalleresco" di offrire a E. una animale in sacrificio per lo *zar Abba Maras Worquié* e lei. accetta la proposta di buon grado. Sapendo che si tratterà di un *djebata* o sacrificio minore (quello maggiore, *maqwadasha*, ha luogo in teoria una sola volta l'anno per la festa di S. Michele di Hodar), cioè una specie di pranzo in famiglia, L. se ne rammarica⁵¹², anche poi vedrà quello che spera di vedere.

I buoni anzi gli stretti rapporti di MA. con la chiesa di Gondar sono testimoniata ampiamente testimoniati e, inequivocabilmente, confermati dalla visita di L. a MA. (7 settembre), che la vede preparare un pasto per i preti di Qeddous Yohannès la mattina delle festa di S. Giovanni e pulire la casa per la riunione di *zar* della sera della vigilia.

MA. è nelle vesti dello *zar Abba Qwosqwos* il suo *zar* addetto alle manutenzioni. C'è da lei anche il capo delle chiesa di S. Giovanni, inizialmente refrattario alle domande di L., che poi si scioglie e parla degli *zar* europei la cui offerta distintiva è l'assenzio, il vestiario caratteristico è il cappello floscio e l'occupazione fondamentale il lavoro di fabbricante di armi o architetto. MA. dice che il prete è stato posseduto per due anni.

E, intanto, ha terminato le canzoni sul taccuino fornitogli da L. (che si accorge che molto è opera di) T.

A casa di MA in attesa della *wadaja* del 10/11, L. percepisce un'atmosfera distesa:

una pace meravigliosa. Le adepti ora così familiari. E. così placida e bella, la stessa MA. così viva con tutte le sue astuzie e cattiverie (p.387).

⁵¹¹ HM. aveva conosciuto E. da bambina e, poiché la madre si opponeva al matrimonio, l'aveva rapita. Dopo la nascita di T., HM - non volendo che E. andasse dalla madre, allora all'apogeo della sua professione di *bale zar*- recitò formule magiche su una gatta, facendola impazzire. E. gliene chiese ragione e lui rispose che se non fosse stata tranquilla avrebbe fatto lo stesso anche con lei. E. raccontò tutto alla madre che chiese il divorzio e lo ottenne. HM., da giovane, era stato nella regione dello Yedu (tra il Wollo e il Tigré) dove si pratica la caccia agli *chankalla*, una specie di gara dove si fronteggiano due gruppi di uomini armati. Lui ne uccise uno che era un grande *awolya*. Alcuni suoi *zar* tra cui *Shifara* e *Abba Qend* passarono su HM., quando evirò la vittima. Allora fece il *gurri* e i compagni lo legarono. Fu ricondotto al villaggio dove un *awolya* cercò di guarirlo, ma la cura non riuscì. HM. ebbe le mani paralizzate e ripiegate e di tanto in tanto impazziva. Quando migliorò tornò a Gondar e sposò E. quando era divenuto diacono. Ora si trova a Attiégtcha, povero e mezzo pazzo. Scontento della sua condizione lo *zar Shifara*, senza lasciarlo del tutto, è andato a possedere una donna di Addis Abeba. Andando a Attiégtcha aveva portato il figlio T. e gli aveva lasciato la "corona dei Re" e altri libri di magia. Ora vive in casa di un vecchio centenario e continua a scrivere formule magiche e curare. (pp.381-382).

⁵¹² "Non vedrò E. bere il sangue né mettersi in testa il peritoneo del montone sgozzato. ...Non vedrò E. troneggiare pericolosamente come dea della casa (guardata a vista, perché durante tutta la giornata rischia di venire uccisa da un *ganyèn* attirato dal suo sangue), ma le sentirò certamente recitare delle poesie, che è già tanto" (p.385).

MA. conferisce a L., che le sta seduto “a contatto di ginocchio”, un genio protettore invisibile, *Kader*, i cui principali tratti sono di essere saggio, forte e puro⁵¹³; poi fa tintinnare davanti al bambino di E. una catena di ferro a mo’ di sonaglio. D. viene frustata ritualmente, più confusa che spaventata si nasconde....dopo essersi massaggiata il corpo senza togliersi la *chamma* con il caffè benedetto da MA.

Arrivano molte persone attratte dalla festa donne e un giovane; a L. osserva che sembra che:

la funzione chiesa di questa casa sviluppa la funzione “bordello”.... Chiesa e bordello, del resto non sono identici, in quanto posti in cui l’uomo va a cercare la pace?(p.388).

Tra il 10 e l’11 settembre si “tira” una *wadaja* in casa di MA. (resoconto in corsivo con un taglio operato da L.) che dura tra le 19 circa e alle 6,30 del mattino. In sintesi ecco le azioni più significative notate da L.:

Nella casa di MA. verso le 19,15 entra una donna malata sulle spalle del marito: ha un ginocchio gonfio.

Fumigazioni per D. malata; si canta e si prega : “shashi amel maloshi lemamma bés sha”.

Trance di MA. dietro i veli: tutti le si avvicinano e ricevono benedizioni. Spari salutati da iù- iù. Alcune adepti si tolgono il mateb per danzare più comode. Ogni tanto MA. consegna a un’adepta una bouqdadié (fascia colorata) che se ne cinge la fronte. Segue un conclave magico: tutte le adepti si stringono a MA., cantano: “Maometto l’awolya”

La cognata di MA, moglie di suo fratello prete, QA., le dice che è ora che diventi la piccola Chankit [zar minore di MA] per servire la cena.

Trance di MA. che diventa Chankit e spuntino di pochi intimi nella capanna di abitazione poi ritorno alla capanna ospedale.

La donna malata entrata col marito viene invitata a rivelare il nome dello zar: si accascia col volto vicino al tamburo mentre canta: “lo chat è vostro”

Trance di Di. piccola donna magra e orba posseduta dallo zar Dèm Temmagn.

Viene servito il raki.

Altre danze e primo servizio di caffè

Si canta “ Qoha molla” (“Il caffè è finito”) poi Nébiya nébiyé (“Profeta o mio Profeta”) e Salamalékoum nébié 8con una strofa per ogni zar).

Altri canti; trance di MA. e di D. ; canto: “L’awolya è misericordioso”, seguono altre canzoni.

La donna col ginocchio gonfio ridacchia e chiacchiera con le altre donne.

Altre danze, altre trance.

Secondo servizio di caffè.

Secondo foukkara di D. che è lo zar Dèm Temmagn.

Terzo servizio di caffè alle 2,45, detto baraket (benedizione), fumigazione per D. da parte di una donna grassa che ha fatto un gurri violento posseduta da uno zar del Tigré

Seguono varie canzoni che alcune possedute dettano ai musicisti.

Conversazione in lingua degli zar di cui AJ. non afferra quasi nulla; le donne si rivolgono a lui e a L. al femminile

Danza di D. e della grassa tigrana.

Alle 3,45 la grassa tigrana passa al burlesco, si impadronisce di una chitarra e scimmiotta i musicisti. Canzoni e danze profane. Grande rilassatezza. Tutti ridono e si divertono.

Alle 4.50 la donna col ginocchio gonfio entra in trance ma non rivela il nome dello zar.

Alle 6,30 L. e AJ. lasciano la casa. (pp. 391-394).

Dopo le danze della notte precedente, L., l’11 settembre mattina, mentre si sta avviando a Gondar, vede un lungo corteo (quello del console italiano con il suo seguito) che si reca alla chiesa per la festa di S. Giovanni e lo accompagna. I preti sospettano il sacrilegio che L. sta per commettere

⁵¹³ Nota Leiris: “ Non rido affatto della commedia...”

baciando la croce senza essersi prima lavato dopo un notte empia. L. nota le loro contraddizioni⁵¹⁴ e ricorda il *sabba* della sera precedente ove non c'era "volontà di satanismo". Ricorda le donne che si sono tolte il *mateb*, ma giudica che lo abbiano fatto senza intenzioni sacrileghe: nota solo l'incompatibilità tra i principi religiosi e il desiderio di *trance*. Le adepti più "demoniache" della sera precedente sono state la donna piccola, magra e guercia posseduta dallo zar *Dèm Temmagn* ("Ho sete di sangue") che tutta la sera ha diretto il canto con in testa la criniera di leone di MA. e la grassa tigrana che ha fatto il pagliaccio prendendo la chitarra⁵¹⁵. Anche se le apparenze della cerimonia ricordano un *sabba*, L. pensa che non lo sia:

se non vogliamo ammettere che le riunioni di sette raggruppanti persone appartenenti alla fede ufficiale ma che si trovano fuori di essa su altre basi mistiche, siano riunioni di satanismi e di stregoni (p. 390).

Il 12 viene effettuato il sacrificio del montone offerto da L. a E. per lo zar *Abba Moras Worquie* a casa di E.⁵¹⁶ Qui le azioni più significative notate da L:

Alle 9, a casa di E., arrivano L., con l'incenso, AJ., con il caffè, e T. che porta sulle spalle il montone bianco e rosso offerto da L. per il sacrificio.

E. è con la madre e la cognata di questa. C'è anche un fratello di MA., coltivatore, venuto per il rapimento del giorno prima⁵¹⁷.

Combustione di incenso e presentazione del donatore: L.

Tostatura del caffè e recita di una preghiera.

Alle 9,30 nuova tostatura di caffè, tutti hanno le mani aperte a coppa e muovono le dita per attirare la fortuna. T. , in un primo momento, rifiuta di andare a raccogliere l'erba per ricoprire, secondo il rito, il pavimento del sacrificio, con la scusa che teme di prendersi uno zar.; poi decide e va.

Tutti devono levarsi le scarpe.

Il montone è nella capanna e siccome è di due colori MA. dice che non sarà soltanto per lo zar Abba Moras, ma anche per lo zar Seyfou Tchenguier (grande protettore della famiglia); E. intanto sorveglia la cottura dei semi di shoumbra da servire prima del primo caffè. MA. . fa il fukkara di Merkeb.

Combustione di incenso e invocazione di MA: "Arriva!"

Alle 9,55, T. affila il coltello e fa alzare il montone che mangia dei fiori portati per l'anno nuovo. Lo lasciano mangiare.

Arrivano alcuni familiari: il fratello di MA. con altri parenti, espone questioni di famiglia, alle quali MA. risponde con l'autorevolezza del capofamiglia: non ha voglia di pacificarsi e i parenti si ritirano.

La schiava di MA. porta due cocci per la braci: uno per zar. E., con il velo in testa, entra in trance comincia a fare il gurri, ansima e ruggisce pronuncia i fukkara di Abba Moras ; smette solo quando la madre glielo comanda.

T. fa sdraiare il montone con la gola verso E., quindi gli incide il collo trasversalmente: il sangue sprizza in una scodella, poi direttamente dalla ferita in una tazzina che viene data da MA. a E. che la beve, benedice gli astanti e cade prostrata su un sedile.

Quando si riprende, va verso la cucina dove si lava la bocca perché, dice suo zio, ama la carne, ma il sangue le fa male al cuore⁵¹⁸.

⁵¹⁴ "Ma, fra gli ecclesiastici , con tutti i loro fronzoli, non c'è forse un uomo che è stato posseduto per tre anni, lo stesso capo delle chiese, che conosco per averlo incontrato a casa di MA, dove va di tanto in tanto a prendere il *tchat* e il caffè? Non c'è forse tra i servitori, con un parasole rosso e una livrea dai ricami d'oro, il mio informatore T. che, alle funzioni di sacrificatore per la madre, cumula quelle di diacono, perché ha ricevuto gli ordini a Debra Tabor? E la stessa MA non verrà forse oggi pomeriggio a offrire un grande pasto ai preti, dopo avere baciata la croce? Quando tutti i preti, alla fine della cerimonia, cantano danzando sul posto e agitando i sistri, mentre risuonano i colpi sul tamburo grosso, capisco tutta la realtà dell'esorcismo...le persone presenti conoscono molto bene il diavolo: più di chiunque altro, essi si sentono minacciati." (p. 390).

⁵¹⁵ In nota aggiunge: "Ho saputo dopo che le donne facevano questo gesto quando erano possedute da uno zar musulmano. Dunque c'entra lo stesso, almeno in parte, l'apostasia." (p.390, n.1).

⁵¹⁶(pp. 394-402). La scheda in corsivo è completata da alcune osservazioni "diaristiche" (pp. 400 - 402) che terminano con: "Riprendo i resoconti delle sedute, che avevo sostituito qui con un riassunto fatto in un secondo tempo." (p.402).

⁵¹⁷ Vedi qui il giorno 14, p.

⁵¹⁸Nota: "Personalmente questo gesto mi ha fatto soffrire come fosse una specie di rinnegamento" (p.398, n.1).

MA. ricopre di erba frasca il terreno su cui è colato il sangue e dice di essere Kabbalié il servo zar che pulisce il sangue. T. toglie scuola montone e lo squarta. Per primo porta lo stomaco in cucina, poi toglie il peritoneo e se lo avvolge addosso, poi lo srotola e lo consegna a MA. che lo vuole mettere subito sulla testa di E. che sta allattando il bambino: poiché lei rifiuta, la madre le mette prima un velo sulla testa quindi il peritoneo, legato dietro la nuca, che copra il velo. Sotto la direzione di MA. vengono vuotati gli intestini; poi la stessa MA. avvolge l'intestino tenue gonfiato da T. attorno alla fronte di E. con una parte che sale a cresta dal centro della fronte fino alla nuca⁵¹⁹. E. chiede di non restare a lungo così perché potrebbero arrivare dei vicini. MA. glielo toglie e il peritoneo viene attaccato al palo centrale della casa di fronte al muro di destra.

La carne viene messa in serbo nell'alcova, tagliata a pezzi, le cosce vengono appese vicino alla cucina. Ora E. è da sola nell'alcova e si appresta a mangiare il misto rituale delle dodici parti crude dell'animale: "invisibile prepara lei stessa il proprio festino di orchessa", nota L.

Verso mezzogiorno arrivano le adepti: A. (con un a benda rossa, il cui zar è Debbab) e F. (il cui zar è Amor Tchelat).

A. comincia subito a fare il gurri. Le adepti rimproverano l'assenza da casa di MA. dove, lasciate sole, tutte sono costernate.

Ora danzano e fanno il fukkara. E. le fa fermare pronunciando la frase "in nome della croce".

Arriva un visitatore che dice che E. è diventata "sposa novella" perché sta dietro la cortina dell'alcova, lei gli risponde che sta mangiando⁵²⁰.

Alle 12,15 il bambino di E. piange e la nonna protesta dicendo che i bambini rovinano le cerimonie.

Anche se Abba Moras se n'è andato ci si rivolge ancora a E. al maschile.

Seguono altre piccole incombenze rituali e poi MA. esce per sistemare la controversia familiare, ritorna alle 13.

Altre danze davanti al caffè.

[taglio di alcune pagine di L. che continua il racconto in forma di diario]

L. lascia la casa di E. alle 13 circa, va al campo e racconta a Roux gli avvenimenti del mattino con profonda svagatezza che sembra non lasciare spazio all'illusione⁵²¹.

Quindi (13,30) ritorna a casa di E. dove trova molto affollamento di posseduti: danze canti, grida *trance* violente. Una ragazza giovanissima alta e bruna vuole date testate contro le tre pietre del focolare, se tentano di fermarlo il suo zar si rivolta, la fu sputare dappertutto. Intanto si vedono gli esiti della controversia familiare sistemata. L. e AJ. lasciano la casa verso la mezzanotte.

Il 14 L. riprende le annotazioni nella forma consueta del diario dicendo che negli ultimi tre giorni non ha potuto tenerlo aggiornato e che ha corso il rischio di perdere il sacrificio ad *Abba Moras Worqué* perché la domenica in casa di E. è successo un dramma familiare: c'è stato il rapimento di una ragazza seguito da una zuffa. Nonostante ciò il sacrificio ha avuto luogo lunedì (il 12).

Segue un suo commento molto partecipato che contrasta molto marcatamente con la nota del giorno precedente⁵²²:

Ho visto E. in *trance* roteare la testa e fare oscillare il busto, i tipici movimenti del *gurri*. L'ho sentita con voce più grave del solito, declamare il tema di guerra di Abba Moras Worquiè, inframmezzato da ruggiti.

⁵¹⁹Commenta: "Non mi vengono in mente degli elementi anatomici, ma una tiara di mercurio....Cerco di disegnare il modo in cui è legato l'intestino. Non ci riesco perché sono troppo scosse e perché del resto non ho mai saputo disegnare"

⁵²⁰Nota.: "È considerata "sposa novella" colei che si è legata allo zar col sacrificio. La tradizione vuole, inoltre, che la sposa novella mangi nascosta." (p. 400, nota 1): Sulle metafore nuziali legate ai culti zar, cfr. qui, p..

⁵²¹ "Pochi minuti di conversazione con Roux, al quale racconto gli avvenimenti del mattino: come – bloccato in una stanza con della gente in attesa del momento propizio (quando non ci sarebbero stati più vicini), una ragazza bella e altera, e un animale che (era stato deciso) non sarebbe uscito vivo – come ho creduto di partecipare a un delitto a scopo di rapina in un albergo con camere." (p.401).

Ritorna il tema del bordello e il timore di essere raggirato dalle donne che vengono assimilate a prostitute.

⁵²² Il resoconto del 14 nel diario è in una p. precedente le schede del 10/11 e del 12 (p.391).

L'ho vista bere del sangue. L'ho vista seduta con in testa il peritoneo e l'intestino arrotolato intorno alla fronte, poi, dalla base delle sopracciglia, disposto a mo' di creta sino alla nuca, - velo delicato e superbo cimiero scintillante nella penombra, con uno sfavillio azzurrognolo che ricorda il colore delle sue gengive, dipinte all'abissina sopra i denti color latte. E non aveva mai sentito fino a che punto sono religioso, ma di una religione in cui è necessario che mi si faccia vedere il dio.... (p.391).

Il 15 settembre il diario riporta, sempe in caratteri corsivi, il resoconto resoconto di un'altra *wadaja* in casa di MA che ha un antefatto: nel pomeriggio mentre L. e AJ. sono a casa di MA. in attesa di partecipare alla cerimonia, L. racconta a MA. un sogno che ha fatto la notte nel quale uno sciacallo gli montava sul petto impedendogli di respirare.

MA. lo interpreta e gli dice che è perseguitato da un *zar* femmina e che, per liberarsi, dovrebbe fare un sacrificio di un montone dello stesso colore dello sciacallo.

La cerimonia inizia verso le 20 quando L. e AJ. si installano nella "casa delle wadaja" di MA.

MA. fa un'allocuzione ai presenti: "Se siete di cattivo umore l'awolya scappa". Alcune adepti le baciano le mani. È presente una balezar cieca, decrepita, mendicante, verso cui MA. nutre molto rispetto.

Si canta "Allahou masalli e Anta oyé". "Perché la wadaja sia buona- dice MA.- bisogna essere numerosi e uniti" e aggiunge: "La bellezza dell'uomo è l'uomo". Due donne le chiedono aiuto: MA. chiede 2 talleri dicendo che li riavranno in caso di non guarigione.

Inizia il canto al ritmo del col tamburo. Si brucia l'incenso.

Sbadigli di A. che indicano la discesa di uno spirito.

Una ragazza nera deve essere guarita: MA. la insulta, poi fa una fumigazione con mirra e la fa oscillare; ogni tanto si invoca il Signore. Poi MA. la frusta leggermente e continua a scuoterla ritmicamente sempre frustandola. A. suona il tamburo; MA. calcia la ragazza finché non fa il gurri: ora ella è in trance e si sdraia sulla pancia. Anche D. entra in trance. Continuano i trattamenti alla ragazza nera.

Fine della trance. MA. prega lo zar di lasciare in pace la malata, di "non mangiare più la sua carne".

Tenta poi di fare entrare in trance una ragazzina scrofolosa: questa fa il gurri roteando la testa, ma non ruggisce. Quando ha finito, MA. le parla rivolgendosi allo zar: "È una sposa novella; non ha avuto il tempo di fare male; lasciale in pace!"

Alle 23,15 caffè poi si canta: "Profeta, mio Profeta!"

Improvvisamente F. getta via il mateb, fa il gurri e il fukkara accompagnata da battiti di mani e esclamazioni. È stata colpita da Abba Lafa, zar musulmano che ha lasciato su di lei il suo rappresentante.

Alle 23,55 terzo servizio di caffè. MA. unge la scrofolosa con i fondi del caffè poi versa del caffè sulla piaga.

Trance di MA dietro i veli. Canti, preghiere, poi quando cadono i veli: MA. è Seyfou Tchenger.

Ora 24,15 AJ e L. lasciano la casa.

[taglio di Leiris]

Due giorni dopo (18 settembre) MA, sua cognata, e E. vanno al campo a fare visita a AJ. che ha mal di gola e lo curano con i loro rimedi. Ad analogo trattamento sottopongono L. per "neutralizzare" il sogno "dello sciacallo". L. viene a sapere che E. è già nonna perché madre di una ragazza già al secondo matrimonio.

Il giorno seguente (19 settembre) MA. ritorna a prendere notizie di AJ. e porta in dono limoni, una bottiglia di idromele e del *chat*. La accompagna D. che è così perseguitata dal suo *zar* che sputa sangue. Nel pomeriggio vanno da E. per mangiare gli avanzi del montone sacrificato il lunedì precedente (12). Si viene a sapere che K. ha avuto una forte lite con la moglie A. perché quasi tutte le sere alla casa di Baata di MA. c'è *wadaja* e lui deve tenere il bambino. K. è andato a portare via la moglie dalla casa; MA è intervenuta e c'è stata una scenata. La donna è rimasta parzialmente paralizzata.

Ora il bambino di E. purgato con il burro, l. osserva che:

caca per due volte nella stanza. Scorreggia in continuazione. Tutti ridono. E io per primo

e prosegue:

Non importa! Non rinnego gli zar amici. Mi hanno già dato più di quello che mi aspettavo da loro e posso giudicarli solo sul piano del meraviglioso. Che importa dopotutto che MA defraudi o meno i suoi malati, faccia o no la ruffiana, che E. sia una calcolatrice o una matrona molto dura dietro la sua aria ingenua, che le informazioni e gli spettacoli offertimi siano dovuti più al desiderio di guadagno che a una simpatia anche relativa per un europeo? Deve essere ben chiaro che la santità non ha mai avuto niente in comune con l'intelligenza e la moralità e che è il "sacro" – non il buono o l'utile – a definire il "santo". Sul palo centrale della casa di E., il peritoneo non è stato spostato dopo la cerimonia.(p.408).

L., dunque ha visto quel che voleva vedere e pare ora aderire senza riserve al "sacro" che emana dalle cerimonie a cui sta assistendo.

La sera 19 L. assiste a un'altra *wadaja* presso MA. di cui riporta il resoconto⁵²³ per poi dire che, alla fine della cerimonia, lui e AJ. hanno portato i loro letti nella capanna di MA. dove, in seguito andranno ad abitare stabilmente per qualche tempo, a partire dal 17 ottobre⁵²⁴.

Il 20 settembre viene riportato il resoconto del sacrificio di una pecora offerta da Griaule allo zar di MA. *Rahiélo* che inizia alle 7,30⁵²⁵ con la combustione di mirra davanti alla porta per cacciare gli spiriti per finire alle 22,30.

Si serve il Caffè.

EB. che ha trascorso qui la notte con la figlia minore, parla di spiriti.

C'è una questione tra due donne: un' ospite di MA. è accusata di avere fatto scappare una ragazza da casa il giorno prima del matrimonio. MA. interviene e, poco dopo, la lite si placa.

Verso le 9 arriva G. e poi viene presentata la pecora e le piante aromatiche che E. sceglie

È presente un visitatore musulmano illuminato pretenzioso e antipatico. È lui a recitare la preghiera.

Primo servizio del caffè. Il musulmano dà la benedizione. G. scatta una foto al lampo di magnesio e d'un tratto MA. diventa lo zar militare Qwosquwos che sostituisce Chankit.

Il musulmano si lamenta che non sono state fatte fumigazioni per lui.

Si servono polpette di miele, semi i noug tritati: è il maqwadausha di Rahiélo.

Il musulmano che si lamenta chiede del chat.

Secondo servizio di caffè, poi vengono distribuite fave crude ai presenti.

Alle 11 ,30 terzo servizio del caffè. MA. vuole fare recitare la preghiera al musulmano, ma questi rifiuta.

T. porta la pecora, MA entra in trance. G. presenta ufficialmente la vittima. MA. fa urtare la propria fronte contro quella dell'animale.

La pecora viene atterrata da D. e da T.; T. le taglia la gola trasversalmente. Il sangue viene raccolto in una ciotola di legno, MA. beve nella tazza. Viene spruzzata acqua con miele sul collo della vittima.

MA fa il fukkara di Rahiélo. E. mette un pezzo di burro sulla testa di D. che fa altrettanto con le adepti. D. poi ricopre con erba secca il sangue sparso. MA. canta accompagnata da battimani, mentre T. squarta la pecora. F. e D. aspergono la ferita dell'animale con acqua e miele; adepti e simpatizzanti hanno ricevuto la benedizione di Rahiélo. MA. si ritira per riposarsi poi le vengono preparate le dodici parti della vittima che deve consumare crude.

Verso le 13, T. e il figlio di D. risalgono con la carne dell'animale squartato. E. e D. con un coltello preparano la carne.

E. sistema sulla testa della madre che, seduta sul letto, ha il velo il mora (il diaframma) della pecora (prima scambiato da L. per il peritoneo) e le lega attorno alla fronte l'intestino crasso; intorno le stanno le adepti che hanno un lungo bastone con l'estremità ripiegata a forma di gancio: sono i suoi paggi, i wouriéza dello zar.

Mentre E. continua a preparare la carne, i lampi di magnesio delle foto sono salutati da grida delle adepti. Anche a L. e ad AJ. che raccolgono alcuni steli dal suolo e li tengono tra le braccia incrociate è attribuito il ruolo di mizié "ragazzi d'onore". A un cenno di MA. wouriéza e mizié avanzano verso di lei e le gettano l'erba sulla testa. Poi MA. si alza, va vicino alla porta, e si copre la spalla destra con la pelle delle pecora rovesciata. È il vestito di sangue che Rahiélo indossa come una regina...

⁵²³ pp. 409-411.

⁵²⁴ p.453.

⁵²⁵ pp. 411-416.

Escono tutti per lasciare mangiare MA. Poi Rahièlo lascia MA. ed è sostituita dalla figlia Shashitou: è lei che mangia le dodici parti delle pecora, la madre ha bevuto solo il sangue.

Terminato il pasto, MA. canta.

Verso le 15 nuova trance di MA. che ora è Damma (= nuvola) il para sole di Shashitou. Segue un servizio di caffè sul guenda.

Si ringrazia G. per il sacrificio.

[taglio operato da L. al resoconto che continua]

Verso le 22 MA. va a dormire: si è tolta il casco di viscere e lo ha appeso a un piolo. EB. dice “ è pesante come la corona”. Poco dopo anche L. e AJ. e tutti gli altri vanno a dormire⁵²⁶.

L., nota nel diario il 21 settembre (p.416) dorme benissimo in casa di MA e precisa che G. voleva rifare il sacrificio a *Abba Moras* a casa di E. perché L. era andato solo e non c'è documentazione. Così per una sorta di gelosia L. lo ha impedito e ha organizzato il sacrificio a *Rahiélo* che dice più indicato per la documentazione perché si tratta di uno *zar* più grande e uno degli *zar* di MA., più disposta della figlia a esibirsi.

L. è soddisfatto della familiarità conquistata con MA. e la sua setta questo, ma il clima di reciproca confidenza subisce una frattura quando, di lì a poco, T. nel corso del lavoro di documentazione al campo rivela L. che i due sacrifici appena fatti *non sono stati celebrati ritualmente*: le vittime sono state sgozzate tagliando loro la gola *trasversalmente* non longitudinalmente.

Apprendere questo fatto è per L. “ un coltello nella piaga”. L. cerca da T. delle conferme: si cerca di rassicurarlo, gli viene detto comunque gli *zar* hanno accettato il sacrificio e poco per volta, dopo molti dubbi⁵²⁷, L. si rassicura, ma avendo deciso con G., che dopo la *Masqal* lo *zar Seyfou Tchwenguer* sarà onorato dal sacrificio di un bue.

L. prenderà in questo tutte le precauzioni perché tutto venga fatto come si deve.

Per questo va a trovare E. e prepara una lista con tutto il necessario per il valore di circa 8 talleri. Per il sacrificio del toro viene prevista l'erezione di un *das* (padiglione provvisorio di rami) nel cortile di MA. Durante la discussione E. fa uscire dalla *chamma* i “suoi seni molto deludenti, per allattare il figlio”(p.419).

A cena il console italiano dice a L. che le persone del campo italiano lo prendono per musulmano. T. chiede a L. di aggiungere altri ingredienti per il sacrificio del bue dietro suggerimento della nonna (*berberè* e sale secco per fare l'*awazié* , il sugo per la carne cruda)

T. rivela inoltre che la madre è posseduta anche da uno *zar* femmina che ha trascurato di rivelare: si tratta di *Dira* figlia di *Rahiélo*, succube, che rende gli uomini impotenti e impedisce alle donne di avere bambini. Leiris reagisce con profonda delusione:

Quindici giorni fa , sapere che E. era abitata da un simile *zar* mi avrebbe sconvolto. Oggi la cosa mi lascia più o meno indifferente. La magia si è dissipata....È il sangue dei sacrifici che ha cancellato e nello stesso tempo consumato tutto?

Poco dopo apprendo che E. è nonna. Ha una figlia già al secondo matrimonio. Benché nono abbia credo più di 30 ani, ai miei occhi sembra più matrona che succube. E soprattutto man mano che le cose degli *zar* perdono per me il loro mistero, tutto scivola su un altro piano. Finita la frenesia di queste ultime settimane,

⁵²⁶ Leiris nota: “ Sopra la mia faccia, pendono brandelli di grasso e un pezzo di ciccia, appesi a una traversa del soffitto. La pelle della pecora è stata fissata alla porta d'ingresso, stesa fuori in modo da ricoprirla dall'alto in basso, col pelo rivolto verso l'esterno. Poiché la porta resta aperta, si vede la pelle bianca pendere nell'oscurità...” (p.416). Il resoconto di questo sacrificio sarà argomento per osservazioni sia di Leiris sia di Mercier sulle metafore matrimoniali nel rito *zar*: cfr. qui più innanzi.

⁵²⁷ “Mi ricordo E. che si sciacquava la bocca dopo la tazza di sangue, senza nemmeno cercare di mascherare il disgusto, come certe follatrici di professione quando si lavano i denti...Mi ricordo quel povero piccolo sacrificio dove mancava quasi tutto,perché avevo creduto fosse sufficiente offrire la vittima, il caffè e l'incenso e perché aveva pensato che E. avrebbe provveduto al resto...” (p.418).

finita la possessione, finito di reagire romanticamente. Gli *zar* (che pure amo sempre molto) non sono che semplici parenti (p. 420).

L. viene a sapere da E. che il sacrificio ad *Abba Worqué* non è riuscito: E. rivela che lo *zar* si è arrabbiato perché mancavano molte cose: semi abbrustoliti, polpette al miele, acqua col miele, *talla*. Così E. ha sofferto per otto giorni ricevendo da lui colpi sulle spalle, ma lei dichiara che “ *il padrone anche se dà frustate, va ringraziato*” (p.423).

L. e AJ. il 30 settembre fanno una puntata Addis Alam, [quartiere musulmano di Gondar] per cercare di trovare *balezar* musulmani. Il quartiere è più ricco e meglio tenuto di quelli cristiani. La moschea, capanna rotonda è molto più pulita delle chiese. “*Qui non ci sono letamai o subdoli sacrestani*” (p. 425), nota L.

Dentro prendono il caffè uomini in abiti puliti. L. sposta la conversazione sugli *awolya* e sugli *zar* che vorrebbe conoscere dal punto di vista musulmano, ma ottiene ben poco: gli interlocutori sono diffidenti, secondo loro ci sarebbe un solo grande *balazar* nel quartiere.

Certamente colpito dal fatto che i sacrifici non sono stati fatti ritualmente e che lo *zar Abba Worqué* non ha gradito il sacrificio, L. (1 ottobre) va a trovare E., per definire i preparativi del sacrificio del toro e - dopo avere osservato la donna che sta filando con la *chamma* rialzata, facendo scorrere orizzontalmente il fuso sulla coscia nuda sul quale si avvolge il filo proveniente dall’aspo piantato in mezzo alla capanna - vede che il diaframma del montone da lui offerto a E. è ancora sul palo e lo giudica un buon segno.....

Tuttavia, mentre AJ., seduto accanto a E., annota i discorsi di un vecchio *dabtara* ubriaco, L. nota una singolare consonanza di stato d’animo rispetto all’estraneità verso tutto che aveva provato in Egitto e che aveva rappresentato nel noto disegno: “*Ma vie par moi-même*” del 1928:

Io non parlo. Con chi dovrei parlare? Mangio i semi che mi danno, bevo il caffè che mi porgono. Guardo tre cose: il taccuino di AJ., il diaframma del montone, il ginocchio nudo di E., e sento più che mai il mio irrimediabile isolamento. È come se questi tre punti che formano un triangolo nella mia testa (per il fatto che sono il solo a conoscere tutti i loro nessi), tagliassero intorno a me l’universo con un coltello, come per separarmene e chiudermi per sempre nel cerchio - incomprensibile o assurdo per chiunque – dei miei personali incantesimi... Ripiombo nel più nero sconforto, che assume una forma di inaridimento. (p. 426).

Non si meraviglia delle piccole richieste di T. per la madre e si autocensura per averlo fatto nei giorni precedenti⁵²⁸.

Riporta a mo’ di resoconto (ma non in corsivo) il sacrificio dei polli (4 ottobre) che viene filmato e fotografato da Griaule, arricchito dall’offerta imprevista: EB. offre a MA. un ariete (così può evitare le spese secondarie del sacrificio) per il suo *zar Teqwer*.

La cerimonia si svolge all’aperto per le foto.

Le adepti ricevono, senza protestare, i polli da MA. che dice: “ *Djeba*” (“offerta”). Danza collettiva: le donne reclamano il *raki*, G. lo va a cercare e tutti lo bevono. MA. presenta il primo pollo a F. che fa il *gurri*. Trance di MA. sulla quale scende lo *zar Gragn Sellatié* e cui segue la benedizione delle adepti. Poi quelle che hanno ricevuto il pollo lo presentano a EB. che ne afferra la testa e ne taglia la gola. Ciascuna adepta si china e, ingordamente, succhia il sangue dalla ferita. Quindi il pollo viene lasciato cadere a terra, si dibatte cercando di scappare; MA. strappa una penna dalla coda della vittima e la passa sulla ferita e sulle labbra di D. che sembra disgustata. Stesso rito per la ragazzina scrofolosa.

Quindi è la volta dell’ariete marrone che EB. presenta a MA. Lo stesso EB. ne incide la pelle del

⁵²⁸“Che follia esigere del disinteresse, in simili condizioni e da parte di persone alle quali io appaio così diverso...” (p.427).

collo secondo le regole poi incide la carne longitudinalmente. MA., in piedi, beve la tazza di sangue. L'animale non è morto, cerca di rialzarsi e viene finito. MA. spruzza del *talla* sulla ferita, prima con un caraffa poi con la bocca. EB., dopo il sacrificio, riceve la benedizione di MA che beve *raki* e mangia semi abbrustoliti. L'ariete viene squartato.

Alle 11,15 c'è un *gurri* di MA. che, alla fine dà un po' di *talla* alle adepti che lo bevono dalle sue mani. L. e AJ. ne ricevono qualche goccia. I polli morti vengono ammucchiati all'ombra e l'ariete è appeso alla parete per le zampe posteriori: continua lo squartamento. MA. presiede allo squartamento dei polli. Via via che sono pronti, le adepti se li mettono in testa con il becco a penzoloni e le ali che sbattono sulle gote. Danzano con quegli strani cappelli. MA. ha portato dei polli per la ragazza scrofolosa ne strofina le piaghe e gliene mette uno in testa, lei se lo toglie; lo rifà con il secondo e succede lo stesso: i suoi *zar* hanno rifiutato il sangue.

Poco dopo arriva la vecchia posseduta cieca; viene pulito l'intestino dell'ariete; arrivano altre persone; viene servito il caffè poi c'è il pasto di MA. e quello comune, sull'ariete sacrificato. Chi ha ricevuto i polli mangia appartato: chi toccherà la carne sarà colpito dal contagio.

MA. sonnecchia; L. e AJ. si ritirano.

A una trave del soffitto è stato appeso l'intestino gonfio dell'ariete⁵²⁹.

Il 7 ottobre viene riportato un breve resoconto della *wadaja* in casa di MA. che dura dalle 20,30 alle 3 del mattino successivo

Alle ore 20.30 la gente è sotto il das, viene sparsa erba fresca per terra, le donne indossano chamma bianchissime. Vi sono tre fuochi permanenti di incenso; fra gli astanti B. la vecchia cieca, Lidi Mangostou (feroce assassino), EB. che sembra un vecchio abbonato all'opera. Due giovani soldati entrati a cercare la ragazza nera guercia vengono cacciati. Dentro la capanna E. e suo zio A. sono affacciati nei preparativi.

Canti, trance tra le quali una molto solenne di Lidi Mangostou per lo zar arabo Bachir.

Una parente di E. fa il gurri, nel corso del fukkara il suo zar dichiara di avere colpito il bambino che una delle presenti porta sulla schiena.

Ore 1,055 lo zar è pregato in ginocchio dalla madre del bambino che gli chiede di andarsene: risponde che lo farà domani e che aveva colpito il bambino perché lo aveva chiamato "falso zar".

Gurri (inatteso per L.) della zia di E., Bezuonèsh. (scendono su di lei gli zar Bachay Galla e Gorgoro). Alla fine, coricata, imita scorregge con la bocca.

Formula per fermare le danze. " La croce è in piedi"!

II.5.6 Ancora sul sacrificio del toro allo zar Seyfou Tchenger in l'Afrique Fantôme (8 ottobre 1932)

L'8 ottobre ha luogo il sacrificio del toro che L. ha efficacemente descritto l'articolo per "Minotaure" n.2 e che qui riporto integralmente ai fini del confronto [l'uso del corsivo e del tondo è quello usato nel diario]:

ore 7.15 : nella capanna di abitazione , MA, sputa dello tchat sulle orecchie, il volto e la fronte del bambino colpito dallo zar. Alla fine il suo viso è completamente coperto di sputi. Sputo sull'occipite del figlio di E., poi del primo bambino.

Caffè sotto il das. Arrivo del toro, portato da T. e da un ascaro delle missioni (7,45). MA. va ad esaminare la bestia e la trova di suo gradimento.

⁵²⁹ (pp. 427-431).

Poi si reca alla capanna di abitazione, seguita dalle adepte alle quali, dopo che sono entrate in trance e hanno ricevuto la benedizione, consegna le acconciature: criniera di leone a A, criniera di leone alla moglie di K. bouqdadié alle altre.

Ore 9,02: MA. consegna al fratello il coltello che questi è venuto a chiederle per il sacrificio.

C'è anche la vecchia cieca, che porta una toga a strisce rosse.

Ore 9,06: MA. esce di casa con la cieca e le adepte. Si reca al das. Una ragazza alta, dagli occhi cisposi, di nome Tiénat tiene l'ombrello. MA. porta il suo ankasié. F. e quella dall'occhio di vetro tengono ciascuna un bastone curvo, la cieca un bastone biforcuto.

Danza a sette, con ruggiti intermittenti: il suolo è calpestato dai due piedi contemporaneamente, mentre le natiche, con un brusco scatto sono puntate all'indietro. Bastoni, ombrello e ankasié – lance fittizie – sono tenute nella mano destra, il ferro in basso, il braccio spinto indietro, come per un gesto di minaccia in una parata guerriera.

La moglie di EB., la figlia di F. Bezounésh e gli uomini battono le mani. Seduta, la tigrana fa per un po' il gourri, poi si unisce al gruppo dei sette. Alla fine della danza baciano tutte i piedi di MA.

Benedizioni dio nuovi arrivati. Comunione con acqua e miele.

Alle 9,50 MA. annuncia che è giunto il momento di procedere al sacrificio.

Si passa al luogo fissato per la cerimonia, cioè allo spazio compreso tra il das e la cucina coperta, ai piedi della scala laterale che sale al primo piano della capanna di abitazione. Una delle adepte tiene un grosso cesto che contiene le offerte solide: miscuglio di semi abbrustoliti e scoppiati, polpette al miele, una serie di piccoli pani chiamati dabbo.

Ma la sgozzatura del toro è un altro problema.

QA. E il coltivatore legano le zampe anteriori. Poi vengono impastoiate le zampe posteriori. La coda viene passata fra le gambe posteriori, e tirata sulla destra. Un uomo sistemato davanti al toro lo tiene per le froge e per un corno. Un altro tiene un altro corno.

Lotta relativamente lunga. Il toro viene rovesciato sul fianco sinistro.

Ma non è la parte giusta: bisogna rovesciarlo sul fianco destro, C'è mancato poco che l'operazione si trasformasse in una corrida...

Aspersioni di tallia da parte di MA. Viene conficcato un piolo nelle gola dell'animale perché ruisti tranquillo. E. porta i cesti delle offerte.

Una volta sistemata la bestia. QA incide longitudinalmente la pelle del collo – seguendo la giogaia – e apre. Il bordo inferiore si riempie di sangue come un catino.

EB. riempie la tazza poi la porge a MA, che la vuote tra gli iù-iù.

Il toro, duro a morire, muggisce, mentre gli affettano la trachea.

.....
[taglio di Leiris che continua]

MA non si è limitata a mettere in testa il diaframma, ma se lo tiene come una mantellina; sopra, ha lo stomaco delle vittime – ben lavato e asciugato - fissato sul davanti con la spilla da balia.

La ragazza nera è venuta a chiedere scusa, portando in offerta del caffè e un limone. Hi vista anche la pazza di Addis Alam che MA. ha frustato per insegnarle a vivere. C'era anche la donna col ginocchio gonfio YA., molto malridotta, sempre incapace di camminare.....(pp. 435-437).

Il confronto tra i due testi permette di valutare la maggiore ricchezza di particolari dell'articolo su "Minotaure" rispetto al resoconto, seppure in parte tagliato che leggiamo sul diario (che è comunque assai più dettagliato delle osservazioni personali) e di notare come i materiali in possesso di Leiris fossero di notevole precisione e ampiezza e provenissero da diverse fonti che Leiris era in grado di assemblare redigendo i contributi critici.

È lui stesso a indicare nel saggio *Il culto degli zar a Gondar (Etiopia settentrionale)* del 1934 che:

“ La parte più cospicua di questa documentazione consiste in quattro quaderni (Ms. 236, A, B, C, D della collezione), redatti in amharigna da Abba Jérôme sotto la mia direzione. I quaderni contengono:

1) i canti, le formule, le frasi diverse, annotate direttamente da Abba Jérôme durante le riunioni di *zâr* alle quali abbiamo assistito. Mentre Abba Jérôme si sforzava di non lasciarsi sfuggire nulla di quanto riusciva ad ascoltare e lo annotava sul quaderno, io mi costringevo ad annotare in francese sul mio quaderno le varie convulse fasi delle riunioni, sforzandomi di registrare, senza lasciarne da parte alcuno, i nomi dei diversi geni che si manifestavano per il tramite dei posseduti, e seguendo con il cronometro lo svolgimento delle sedute;

2) le biografie delle possedute, raccolte dalla viva voce delle stesse donne, rispettando anche, per quanto possibile, il tono delle loro deposizioni;

3) le spiegazioni ottenute – organizzate a proposito - nel corso delle conversazioni con Malkam-Ayyahou o con persone del suo immediato *entourage*. Questo modo di procedere - a lisca di pesce – ci ha fornito dei documenti più vivaci e più ricchi rispetto alla maggior parte degli interrogatori sistematici;

4) alcuni interrogatori sistematici, le cui risposte sono state trascritte - come nel caso delle biografie – nel modo più scrupoloso possibile al fine di non cambiare nulla rispetto allo stile delle dichiarazioni.

Per poi osservare che:

Questa documentazione fornirà il materiale per la pubblicazione di molti volumi, alla cui redazione Marcel Griaule e io lavoriamo attualmente in collaborazione⁵³⁰.

Come ho già osservato la collaborazione tra i due studiosi si interruppe molto presto (già nello stesso anno 1934 all'uscita di *AF*) e fu forse anche per questo la grande mole di materiali che Leiris a AJ. avevano redatto con instancabile diligenza nel corso di sedute, inchieste, redazione di biografie di possedute (di cui resta solo quella del chierico Mazmur) non venne utilizzata se non in minima parte.

II.5.7. A Gondar con i posseduti, verso il congedo

Dopo i resoconti che riguardano il sacrificio del toro e le cerimonie che seguono immediatamente⁵³¹, tra cui quella del “sangue nero in savana”, tema ripreso e ampliato nell'articolo pubblicato sulla rivista newyorkese “*AEthiopica*” del 1935, *Un rito medicomagico etiopie: il lancio del Dâmqâra*⁵³², Leiris continua a mostrare un trasporto che durerà circa fino alla fine del mese, per MA. la sua setta e per la “principessa dal volto di cera”, la bella E., e sembra non dispiacergli il fatto che al campo si dica che è l'amante di E. e che AJ. è il mezzano⁵³³. Se queste “dicerie” sono registrate il 14 ottobre, la “conferma” delle voci si avrà il 17 ottobre, quando lo stesso L. si

⁵³⁰ MLE(1938), trad. it. qui Appendice I.

⁵³¹ Si tratta dei resoconti relativi ai giorni 9-12 ottobre, pp. 437-447.

⁵³² MLE(1935b), tradotto in qui, Appendice I.

⁵³³ *AFI*, p. 451.

sistemerà in casa di MA. anche per sfuggire le abitudini “consolari”⁵³⁴. Certo non agevola la convivenza il sapere che molti tra gli adepti di MA. sono sifilitici, compresa E. Nei giorni che seguono L. e AJ. cercano di avvicinare delle adepte di MA. per raccogliere informazioni, “lontani” dal controllo della “zarina”: il 21 sono a casa di Di., che accusa mal di pancia e parla del suo *zar Djiember*, che ha diritto a un sedile di legno. Dice che lo *zar* è come un marito per la posseduta e che a volte viene a trovare la moglie in sogno; poi si raccomanda di non dire nulla del colloquio a MA. Il giorno seguente, sabato 22, L. decide di offrire un banchetto di addio al proprio *zar*, *Azaj Douho* per questo MA. e EB., siccome è giorno di mercato, vanno a comprare il montone e il pollame che L. vuole offrire al suo *zar* protettore.

Le cerimonie inerenti il sacrificio avverranno a partire dalla sera del 26 per durare fino al 29⁵³⁵. Questi i punti essenziali:

la riunione della notte [tra il 25 e il 26] si tiene al campo e riesce bene: MA. ha portato vari adepti: D., A., la tigrana, la nera guercia, la ragazzina scabbiosa. Vi sono anche EB., che ha chiesto il permesso di venire, e YA. (col marito); manca E. che non è venuta per paura di compromettersi... Durante i *fukkara* parecchi *zar* della padrona si sono sottomessi e si sono detti “schiavi dei francesi”. *Azaj Douho* è sceso sulla scabbiosa. Alla fine della cerimonia tutti gli invitati si sono fermati a dormire nella sala da pranzo della residenza della missione, sull'erba sparsa sul pavimento.

La mattina del 26, dopo il caffè, si sono dati appuntamento per la *wadadya* della sera, la vigilia del sacrificio dell'ariete. MA. ha avuto 5 talleri da G., D., di nascosto, uno specchio sempre da L.

Durante la *wadaja* delle notte del 26, L. assiste a una scena che giudica commovente: l'*alaqa* Mazmur – *balezar* già incontrato a casa di MA. - che ha il braccio destro semiparalizzato, annuncia la morte di *sheikh* Mahammad Zaid, grande guaritore del Tenbien colui che gli ha conferito il titolo orinandogli di andare a Gondar ad “aprire un *guenda*”⁵³⁶. Dopo un lungo canto estatico, M. entra in *trance* e dichiara che andrà nel Tenbien in pellegrinaggio in memoria delle *sheikh* e che lo farà anche se dovrà impiegare molto tempo.

Nel pomeriggio mentre tutti seduti per terra mangiano canna da zucchero raccolta da E. arriva G. che vuole fotografare il dolce scolpito per *Azaj Douho*, ma, quando gli dicono che verrà fatto solo due giorni dopo il sacrificio, se ne va.

Il sacrificio viene ripreso con la cinepresa e – osserva L. - “non mi dice nulla di nuovo”.

La trachea del montone viene incisa longitudinalmente e, durante la lunga agonia dell'animale, c'è un *gurri* di A.. Dopo viene abbattuto, senza rito particolare, anche un altro montone, acquistato da L. perché tutti possano mangiarne: quello del sacrificio lo avrebbe potuto mangiare solo MA.

Prima del sacrificio a MA. viene dato un bicchiere di *talla*, *maqwadasha* obbligatorio di *Azaj Douho* che rifiuta perché preparato male: E., che ne è responsabile, si scusa e promette di indennizzare lo *zar* il terzo giorno.

Seguono le “solite comunioni” successive al sacrificio. E. unge di burro la testa di L. e di tutti gli altri: poi L. sputa tre volte dentro le sue mani unite.

Nel pomeriggio qualcuno porta a MA. i due galli bianchi acquistati il sabato precedente al mercato: lei grida *Djeba!* (offerta). E. ne dà uno a AJ., per lo *zar Akreredis*, e uno a L. per *Kader*.

L. dice a EB. di fare sapere all'officiante che non vuole evitare alcuna formalità. AJ. rifiuta il pollo, essendo vegetariano (che verrà sostituito da uova). *Kader* avrà così un doppio sacrificio. MA. EB. AJ. e L. escono in cortile per il sacrificio: EB. sgozza il pollo; MA. ne strappa una piuma, la intinge

⁵³⁴“È evidente che la mia sistemazione qui non fa che confermarle: la gente dirà semplicemente che abito da mia suocera...Mi chiedo inoltre fino a che punto E. è scontenta di queste voci. Essere moglie di un europeo costituisce pur sempre un pedigree lusinghiero, forse le sarà più facile risposarsi?(p. 453).

⁵³⁵ *Ibid.*, pp. 461-468.

⁵³⁶ Significa intraprendere la professione di guaritore, cfr. qui MLE(1973) = *Il chierico Mazmur*, trad. it., qui Appendice I.

nella ferita e la passa tre volte tra le labbra di L. per fargli assaggiare il sangue. EB. lascia andare il pollo morente e L. lo deve lanciare lontano. Lo stesso avviene con il secondo pollo. Poi MA. comincia a squartare i polli e a preparare i trofei. Finito con il primo, mette la spoglia sulla testa di L.; le zampe a penzolari dietro la nuca e le ali a coprire le gote. Siccome L. non farà il *gurri*, la tigrana lo fa al suo posto. All'1,15, mezz'ora dopo l'inizio della cerimonia, MA. asciuga il sangue dalla fronte di L. gli leva dalla testa le due spoglie e le appende sul muro esterno della capanna di abitazione dove c'è stato per tre giorni il *das* per il sacrificio del toro e la tenda di L. per una settimana.

In seguito, nella stanza delle *wadaja*, MA. mangia le dodici parti crude dell'ariete quindi si addormenta⁵³⁷.

A metà pomeriggio, MA. placa una disputa con il proprietario del montone (acquistato da L. per un tallero e mezzo in cartucce), che arriva con i poliziotti e reclama perché l'affare è stato concluso dalla moglie a sua insaputa. Davanti al caffè si fa la pace e MA. attribuisce la discussione alla collera di *Yè Taqara Tor* ("Lancia di fuliggine" *wuriéza* di *Azaj Douho*), scontento perché gli ascari della missione se ne sono andati via la mattina da casa sua senza bere. MA. ha placato gli animi infiammati.

Al pasto serale MA. mangia un grosso pezzo di ariete; AJ. le uova, L. consuma con appetito quasi tutti i due polli crudi le cui ossa, ben spolpate, verranno sotterrate. Il giorno dopo finirà il poco che resta dei due polli⁵³⁸. EB. prepara la pelle dell'ariete: la tende al sole e la fissa al suolo; dice che è più importante della carne che si mangia perché è il *mesel* o immagine dell'animale e perché è duratura⁵³⁹.

D. ricompare dopo alcune notti in cui ha dormito fuori, chiede la benedizione di MA. che le tiene il muso (come *zar Abba Qwosqwos*) e va a dormire.

Di notte nella *wadadja bièt*, MA. fa il *gurri* come *Azaj Douho* che le rimprovera di avere trascorso il pomeriggio al sole e altre piccole cose.

EB. va a schiodare la pelle per evitare che i cani la tocchino e facciano ammalare tutti.

L'ultimo giorno (29) viene effettuata la ripulitura del *tchèfié*, secondo il rito. Le spoglie dei polli di L. vengono gettate nella macchia insieme all'erba. Le ossa vengono sotterrate da E. in un piccolo buco a destra della cucina. Iniziano lunghe discussioni: si rimprovera a EB. di essersi fatto garante di una donna che i *wuriéza* avrebbero sorpresa a letto con un uomo venuto alla riunione per incontrarla. Si decide che EB. merita una multa anche se la faccenda non è molto grave perché, dice E, si svolta fuori casa.

MA. quando si svegli fa *zefzef* (cioè sputa) sulla malata magra che tossisce e la scuote per farle fare il *gurri*. La malata è nuda, all'aperto, accovacciata, trema sotto l'acqua fredda che MA. le versa da un zucca, poi si riveste. Si rientra quindi in casa per mangiare il dolce scolpito di *Azaj Douho* si serve ottimo *talla* (la multa di EB.) poi di fa la "comunione" con un passato di *talla* e caffè. Si apre, a questo punto, una discussione perché sono sparite tre bottiglie di *raki* comperate da L.; dopo varie peripezie e malintesi le bottiglie vengono ritrovate e T., che provvede al sevizio, fa cadere un bicchiere: per farsi perdonare deve baciare i piedi di MA. e ricevere da lei parecchi colpi con un bastoncino di bambù.

Seguono altre discussioni e richieste a vari adepti di altre piccole ammende.

Tra il 30 e il 31, L. è molto soddisfatto perché D. è al campo per ascoltare le registrazioni fonografiche fatte la notte precedente e si propone come alternativa di MA., deplorando l'attuale

⁵³⁷ L. aggiunge: "Rimasto sul sedile, mi sento molto isolato, molto santo, molto eletto. Pensa alla mia prima comunione: se fosse stata solenne come questa, forse sarei rimasto credente; ma la vera religione comincia solo col sangue..." (p. 464).

⁵³⁸ E nota: "Deve essere stato proprio lo zar a mangiare, non il "cavallo", perché non avrei mai sospettato che le mie capacità arrivassero a tal punto." (p. 456).

⁵³⁹ L. osserva che EB. "Paragona la forma curva che assume la testa così fissa al suolo a un arcobaleno o a un'arcata di moschea. Si china su questa pelle con la testa in corrispondenza della testa dell'animale, come deve fare il vero *woliy* quando recita la preghiera..." (p. 465).

decadenza degli *awolya*. Racconta varie storie e si preoccupa poco del fonografo, che comunque non funziona. Andandosene confida che la padrona è gelosa di lei perché è l'allieva più anziana più saggia e una rivale in potenza. Dice di avere *zar* molto grandi, come *Gragn*, uno dei più importanti del Goggiam che può essere paragonato a *Seyfou*. Forse ambisce ad aprire un suo *guenda*?⁵⁴⁰. D. ritorna altre volte e dà altre informazioni⁵⁴¹.

Un'altra informatrice compare sulla scena: è As. "alta secca butterata e bella con una faccia di avara che nette il topicida nella minestra del marito", che arriva insieme con una nipote: viene dall'infermeria del campo dove si è fatta fare un'iniezione, forse antisifilide, e fa complimenti che lusingano L.⁵⁴².

In una seconda visita, As. dice di essere sterile: viene così confermata l'ipotesi che è davvero sifilitica. In passato racconta di essere stata ricca, poi aggiunge che il suo attuale marito ha il titolo di cavaliere ed è capo del villaggio di Darasguié. Lamenta la sua povertà e si augura che L. "carichi tutti gli *zar* di Gondar e li porti via con sé".

Poiché al campo si discute, As. sembra avere perso la testa; L. guarda i suoi gioielli: il più notevole è un artiglio di leone montato su argento; ha anche un piccolo anello di corno di bufalo che dona a L., il quale - pur considerando che As. ne verrà ampiamente ripagata e che si tratta di un oggetto senza valore - ne è felice⁵⁴³. Asserisce che As. è una virago, che non ha paura di niente.

Nel campo, intanto, continuano le tensioni per la questione della partenza e dei passaporti⁵⁴⁴.

As. ritorna al campo il 10 novembre con la nipote e chiede a AJ. un po' di profumo e lo riceve. Dice di non essere a venuta il giorno prima perché ha incontrato un uomo dalla pelle scura che le è sembrata di cattivo augurio. Aggiunge che, da un sogno che ha fatto, attribuisce la sua sterilità all'odio delle *zar* femmine che ogni notte le strappano ciò che si forma nel suo grembo e di essere stata molto colpita giorni prima da un musulmano illuminato⁵⁴⁵. Aggiunge che vuole portare al campo un'informatrice molto "civile" e disgustata dell'Abissinia. Ritorna anche il 15, di buon umore perché è stata visitata dal medico, un sogno, tuttavia, le fa credere che lo *zar* sia arrabbiato e che forse sarebbe meglio rinunciare ai rimedi italiani. Lamenta i suoi problemi di salute e conclude che è "senza dubbio meglio pendere dalla parte dello *zar* e dei rimedi spirituali che dalla parte della medicina".

Seguono lo stesso giorno due visite di MA. che viene congedata, perché le sue comparse al campo appaiono a L. troppo interessate. La seconda volta lo invita a una *wadadja* a casa di EB. organizzata per sua moglie che sta per partorire⁵⁴⁶.

L'8 novembre MA. consapevole della partenza della missione MA. dice che dovrà avvenire verso sud: è al corrente, come tutti a Gondar e dintorni, dell'impopolarità della missione (per la questione

⁵⁴⁰ L. si domanda: "Forse entra in gioco anche qui il vecchio principio per cui l'iniziato deve uccidere l'iniziatore?" (p. 468).

⁵⁴¹ D., ora la principale informatrice, riferisce che il giorno prima è entrato un serpente in casa sua e ha mangiato degli uccellini che avevano fatto il nido nel letto; dice anche di essere contenta perché pensa che il serpente sia il *qolié* (genio guardiano) della casa. E, inoltre, che quando lo *zar* scende e fa fare il *gurri* è come se avvenisse una specie di accoppiamento (pp. 468-469).

⁵⁴² "Mi trova ringiovanito e imbellito da quando mi ha visto a Darasguié, dice che sono un "*seloun*" perché faccio servire tre caffè e, secondo le regole, faccio bruciare dell'incenso. Basta questo a farmi felice..." (p. 472).

⁵⁴³ Lo conservo, unico regalo non ufficiale di questo viaggio, anello fatto da un cacciatore, anello che ha fatto il *gurri*, anello portafortuna, anello sicuramente prezioso" (p. 474).

⁵⁴⁴ "In sala da pranzo G., esasperatissimo, se ne esce con violenza contro gli etiopici e il loro imperatore. AJ. che non sa più dove mettersi, se la cava con una pagliacciata, come spesso gli capita si appende con la mani a una trave di legno e per qualche istante si dondola e fa delle capriole come un cinocefalo..." (p. 476).

⁵⁴⁵ "un po' barboso, ma molto gentile, raffinato e distinto. Sempre pulitissimo, con un turbante arancione, la barba leggermente arricciata senza baffi e lo scacciamosche per i gesti eleganti. Mi sembra che l'illuminato debba recitare per le donne qui un po' il ruolo che ricopre l' "artista" per certe donne europee..." (p. 476).

⁵⁴⁶ L. va a casa di EB nella notte: alle 2 del mattino la signora EB. non ha ancora partorito nonostante molti rimedi messi in atto soprattutto da MA.: sputi di *chat* sul "culo" della paziente, frizioni alla vulva e al ventre con un pezzo di burro sul quale ciascuno dei presenti ha sputato tre volte, colpi di rivoltella sparati all'esterno per fare annusare i bossoli vuoti alla paziente, poi alla moglie di Kabbada sulla quale era scesa *Azaj Douho*. Alle 2 L. e AJ lasciano la casa dove c'è anche MA con il suo tamburo da maga. EB. avrà poi un bambino (p. 481).

degli affreschi strappati e sostituiti). Per compiacerla le viene regalato il ritratto, eseguito da Roux, di ras Hailù nel quale già MA. aveva riconosciuto il suo zar *Abba Qwoqwuos*. Lei ne è felicissima e lancia un grande urlo, china il busto in avanti che sta a significare che lo zar ha dato segno di gradire. E. sbadiglia, si stiracchia e dice: “il *kouragna*⁵⁴⁷ mi colpisce”, probabilmente il suo *kouragna* è geloso della vecchia, che ricevuto un così sontuoso regalo...Pochi secondi e poi E. prende le mani di L. e gli chiede del profumo: Questo fatto determina in lui un profondo disgusto.⁵⁴⁸ Tra il 17 e il 29 novembre la missione è impegnata nei preparativi della partenza e deve far fronte ai grattacapi legati alle accuse fondate di avere portato via dipinti di Antonios e *tabot* (tavole sacre di altare) e ha problemi

C'è anche un episodio di violenza: AJ. racconta che Ba. ex marito di E., forse ubriaco di *talla* ha messo a soqqadro la casa e sfasciato il letto della moglie a colpi di fucile che l'intenzione di ucciderla. E. è scappata dai vicini. Sono state messe in allarme due parrocchie e sono accorsi i preti. E. è stata circondata da parenti e vicini. Ci sarà un processo E. dice: “Se mia madre ha dei genii , essi puniranno quest'uomo”.Una vecchia le dice che è tutta colpa sua e aggiunge: “Questo ti insegnerà a ricevere gente coi sourri” (pantaloni).

Tutta la giornata del 28 trascorre a nascondere pitture.

L. (29) rimpiange As., la sola che è stata gentile fino alla fine, e ricorda con gratitudine il dono dell'anello.

Arrivano MA e E. per fare visita a AJ. L. finge di non vederle. Si parla dello scandalo della notte passata e si dice che molti hanno corso il rischio di finire impagliati: B., infatti, ha lavorato come impagliatore di uccelli per la missione. L. fa il padrone di casa e finge una sovrana indifferenza: incorna il ruolo di personaggio ufficiale⁵⁴⁹.

E. tocca una delle maniche della sua maglietta poi gli mette la mano nell'incavo del collo, sotto il pomo d'Adamo e gli dice che non è grasso. L. resta impassibile⁵⁵⁰.

E. elemosina dello zucche e del profumo. Resta delusa perché tutto ormai è chiuso nelle casse.

Ormai è chiuso – e da tempo – il trasporto di L. verso E. e verso le possedute.

Quando le due donne se ne vanno L. non si scomoda e osserva: “Sarei quasi per dire che è incompatibile “con la mia dignità””⁵⁵¹

Ricorda di avere parlato tempo prima con AJ dell'erotismo abissino e ricorda quanto gli ha detto l'interprete⁵⁵² e, alla fine, si domanda: “ Se fossi andato a letto con E., chissà? L'avrei forse fatta godere.....⁵⁵³

II.5.8. Fine del viaggio e inizio di un romanzo: un bilancio.

⁵⁴⁷ Nota di Leiris al testo: “Eufemismo per *zar*. Letteralmente: uomo insieme al quale si è incatenati, per subire un processo” (p. 475).

⁵⁴⁸ “Mi prende un improvviso disgusto, come se le sue fossero le manovre di una puttana. È sotto il segno di questo gesto che per me si conclude la giornata...” (p. 475).

⁵⁴⁹ “Che importa se non partiamo? Ecco per noi una buona occasione di riposarci...di ingrassare...Non avendo più da lavorare, sono tranquillo come un bue al pascolo” (p. 498).

⁵⁵⁰ E nota. “ Un gesto simile, non molto tempo fa, mi avrebbe turbato. Ora non mi irrita nemmeno. Eppure, non c'è che dire, E è bella, nonostante le forme contadinesche, molto chiara di pelle, ma piuttosto sporca, appesantita dai parti, rovinata dagli allattamenti, stranamente curva per avere portato dei bambini sulla schiena, fatto a cui si deve senza dubbio il sedere così prominente...Il volto è sempre molto fine; i piedi sono commoventi, un po' larghi, ma ben formati e niente affatto sciupato dal fatto di camminare scalzi per ogni strada e con ogni tempo. Noto che porta due cavigliere d'argento che non sapevo che avesse.....

⁵⁵¹ (p.498).

⁵⁵² AJ. dice che “Moglie e marito vanno a letto insieme nudi, avvolti strettamente – teste comprese- nella stessa coperta. Posizione abituale: “alla matrimoniale”. Per tutta la notte, l'uomo resta dentro la donna. Questa di solito gode al secondo coito. Contrariamente a quello che credevo, non sembra a quanto dice AJ. – che i loro coiti siano molto più lunghi dei nostri”(p. 499).

⁵⁵³ *Ibid.*

La missione riesce a lasciare Gondar il 5 dicembre. Nell'ultimo periodo del viaggio [cap.7] verso Addis Abeba - per raggiungere Agordat, Massaua e, infine, Gibuti - L. soffre di ricorrenti forti depressioni, di noia e si abbandona a riflessioni sull'eroticismo di carattere psicoanalitico:

Sono casto da due anni. Qualcuno mi considererà impotente, dirà che non ho ciglioni. Fatta astrazione da tutte le ragioni sentimentali che possono motivare questa castità un fatto è certo: non mi piace il sesso in comune. Sono troppo misantropo per non avere voglia, vivendo in gruppo, di trarmi in disparte. Per giungere a una tale separazione, negarsi in quanto maschio non è uno dei mezzi più sicuri?

Tocco qui uno degli aspetti di ciò che gli psicanalisti chiamano "complesso di castrazione"...Odio degli uomini, odio del padre. Ferma volontà di non somigliare loro. Desiderio di eleganza nel vestire perché non è umana. Ma rapido disgusto di questa solitudine artificialmente rafforzata e vivo desiderio di ritornare, attraverso altre strade, a un'umanità più larga...Sono certamente lontano dal trovare il mezzo per uscirne.⁵⁵⁴

Il 19 dicembre si separa da AJ. senza averlo potuto salutare, a causa di un disguido. Il 23 a Agordat - dopo che la missione si è sistemata nella bella villa di stile fiorentino, costruita dal predecessore dell'attuale console di Gondar mentre era commissario della regione - riprende le riflessioni molto intime sull'eroticismo che lo rimandano ai tabù della sua educazione cattolica⁵⁵⁵.

Poi il 26 dicembre (il giorno prima della rivelazione del suo *gesto* sul corpo di E.), affonda in uno di quei periodi cupi che lo accompagneranno tutta la vita:

Depressione spaventosa. La vera depressione coloniale. Inattivo, un camera solo per me: la porta è aperta a tutte le ossessioni. Retrospectiva di tutti i miei fallimenti: atti mancati, avventure mancate, coiti mancati. Dissolversi in un ammasso di pelle dolce, di vestiti rosa, di carne nera. Non potere...Nessun sistema per riuscire ad essere semplice, a cogliere tranquillamente le opportunità, a non complicare tutto. Là dove gli altri trovano il piacere, io non arrivo neppure a uccidere una ossessione⁵⁵⁶.

Ed è proprio questo stesso giorno che coltiva, annotandola sul diario, l'idea di scrivere un romanzo di cui traccia una sommaria trama. Il protagonista è un uomo che somiglia a Axel Heyst (ha il suo stesso nome) il protagonista di *Victory: An Island Tale* di J. Conrad⁵⁵⁷, una delle fonti della sua ispirazione poetica. Su consiglio del suo analista, il dott. Borel, aveva letto da poco anche *Heart of darkness* (*Cuore di Tenebra*) e *Lord Jim*.

Anche l'Heyst di L. è un uomo che esercita un "mestiere qualsiasi in una colonia qualsiasi"

Altrettanto gentleman [del personaggio di Conrad] ma meno spigliato. Molto più timido, ancora più riservato. Cura meticolosa nel vestire[...]. Di solito è silenzioso. Molto di rado (per niente, o se gli capita di pendere qualche whisky) si anima. Allora parla con un tono freddo e altero, trattando delle cose sessuali con una specie di cinismo che può essere anche una forma di obiettività scientifica" (p.523).

⁵⁵⁴(p.512).

⁵⁵⁵"Ciò che mi fa arretrare e recalcitrare di fronte al coito è la paura del contatto umano, come se il godimento dipendesse non solo da questo contatto, ma anche da questa paura. Ho talmente paura del contatto che difficilmente mi guardo in faccia, e, a volte, mi stringo la mano molto volentieri. Ho pochi amici ai quali mi capita di dare una pacca sulla schiena o sulle spalle. Con le donne è molto peggio; il più lievi sfioramento mi turba, perché è erotico in quanto contatto umano, Sfortuna vuole che, sin dall'infanzia, per ragioni di educazione cattolica e per cause segrete che maledico, sia sempre stato oscuramente portato a considerare l'eroticismo come qualcosa di vergognoso"(p.521).

⁵⁵⁶(p. 523).

⁵⁵⁷Il romanzo - scritto da Conrad nel 1915, (trad. francese *Un victoire* del 1924 come nota L. a p. 523) e ambientato nelle isole della Malesia - è una storia "di amore e di morte" che ha come protagonista il barone Heyst, signore aristocratico troppo raffinato per la volgarità di questo mondo, «uomo che tutto disprezza e non crede in nulla» e Lena giovane e fortunata suonatrice di un'orchestra femminile, ma è anche una sottile indagine sulle ambiguità del rapporto amoroso, e sulle violenze segrete che possono nutrirlo. E nell'analisi di questa zona d'ombra che Conrad risulta particolarmente vicino alla sensibilità di Leiris: là dove appunto descrive l'amore che degenera e si corrompe in tormento, tanto per chi ama come per chi vorrebbe, ma non sa amare.

Dopo avere tentato il suicidio sparandosi alla tempia, Heyst si lascerà morire in una delle ricorrenti epidemie che infestano le colonie, incapace di vivere fra gli altri e di comunicare. Al dottore della colonia, l'unica persona con cui abbia avuto un rapporto, viene consegnato, alla sua morte, un pacco con delle carte: la fotografia di una ragazza bionda di tipo inglese (la ragazza che lo attende); alcuni libri, qualche poesia, un'opera di volgarizzazione sul marxismo, alcune riviste (una delle quali contiene un saggio di Freud coscienziosamente annotato); un blocco di fogli contenente una specie di diario privato; alcune sue riflessioni di Heyst sul suicidio (cosa "buona in sé) a cui aggiunge la considerazione che, per fortuna, non sarà capace di attuarlo (il dottore pensa al momento in cui lo ha visto con la ferita alla testa); alcune allusioni a legami passati che fanno capire che non era un invertito né un impotente; qualche nota ottimistica relativa al suo lavoro alla piantagione che forse avrebbe potuto dare buoni frutti, alcune frasi sull'amore fisico suo rovello intimo.

Il dottore, dopo avere interrogato il suo *boy*, che del padrone dice: "era molto meno uomo dei preti" e che gli racconta di una serata in cui Heyst aveva fatto venire una donna che era rimasta con lui al massimo cinque minuti e non si era saputo cosa fosse successo – riflette su quell'uomo appena morto:

Pensando di essere diventato "un uomo" Heyst aveva voluto (come sono capaci di fare tutti) fare l'amore come se si trattasse di una cosa piacevole, di una cosa leggera. Le circostanze hanno fatto in modo che non ci riuscisse. Di qui il tentativo di suicidio (mancato come il coito), la decisione di restare, poi l'abbandono alla malattia....(p.526).

Fin qui l'abbozzo di romanzo lungo la via del ritorno in Francia.

Il 4 febbraio Griaule e Leiris, in procinto di lasciare l'Etiopia, chiedono di essere ricevuti dall'imperatore Haile Selassie di cui Leiris disegna con pochi tratti un espressivo ritratto:

L'imperatore è piccolo, magro il colorito cereo, i capelli incolori, una faccia curiosa, Cristo da chiesa spagnola o landau da museo Grévin. Porta una cappa nera foderata di rosso, pantaloni di scadente flanella bianca aderenti al polpaccio, scarpe gialle con elastici. Lo immaginavo molto più maestoso. Sulla spiaggia gioca un ragazzo con la faccia da cretino. È suo figlio.

Griaule – che in questa occasione mostra il suo tratto decisamente autoritario - con il dito puntato esprime all'imperatore il proprio sdegno per gli incedenti che hanno rallentato la partenza della missione (evidentemente è in malafede).

Di lì a poco – come ho sottolineato nel cap.I – difenderà il paese dalle pretese coloniali italiane e darà man forte all'imperatore, non senza ambiguità,

L'imperatore non dice quasi niente.[...] Quando ci ritiriamo non ci fa accompagnare. Resta seduto fra i muri color vinaccia, triste e tranquillo come un manichino⁵⁵⁸.

La partenza avviene il 7 febbraio a bordo del piroscafo *D'Artagnan* che attracca a Marsiglia il 17 febbraio.

Il viaggio è finito.

Più di vent'anni dopo la pubblicazione de *L'Afrique Fantôme*, Lévi -Strauss, anch'egli giunto alla fine del suo viaggio ai tropici, trovandosi in una condizione psicologia molto vicina a quella che visse Leiris durante e alla fine del lungo viaggio in Africa:

una tappa del viaggio era stata particolarmente scoraggiante [...] invece di aprirmi un universo nuovo, per un singolare paradosso la mia vita avventurosa mi restituiva piuttosto il vecchio, mentre quello a cui avevo

⁵⁵⁸ p.544.

aspirato si dissolveva tra le mie dita[...]. Soprattutto ci si domanda: che cosa siamo venuti a fare qui? Con quale speranza? A quale fine? Cos'è realmente un'inchiesta etnografica?⁵⁵⁹

Coltivò, come Leiris, l'idea di un'opera teatrale ove potere fare confluire le riflessioni sulla propria vita e in particolare sul significato del viaggio, inteso come fallace meta "che salva e rinnova".

In *Tristes tropiques* abbozza l'idea di un lavoro teatrale ispirato a al *Cinna* di Corneille. I protagonisti del dramma sono l'imperatore Augusto e Cinna, l'uno *alter ego* dell'altro.

Augusto è presentato in preda al furore dell'onnipotenza, Cinna, che ha abbandonato Roma perché non vuole obbedire alla sue regole e vuole dominare mondo slegato dal legame con l'imperatore, vuole divenire egli stesso, in un delirio di onnipotenza, pari al divino Augusto, vuole essere regola di ogni cosa, natura della natura.

L'abbozzo del lavoro teatrale inizia con l'apoteosi di Augusto e con il ritorno a Roma di Cinna che vuole sposarne la sorella Camilla senza accettare le regole del diritto romano, avendo peraltro già perduta, durante il viaggio, l'illusione che altrove si possa trovare un mondo senza regole.

Convinto che stavo per creare un nuovo legame nell'universo[...] ho perso tutto, anche il più umano mi è divenuto inumano.[...] Eppure non era nulla: la terra era simile a questa terra e l'erba a questa prateria⁵⁶⁰

Nel dramma di Lévi-Strauss la sconfitta si rivela duplice: ed è sia quella di chi ha tentato di fuggire i legami della civiltà (Cinna) sia quella della stessa civiltà di Roma impersonata da Augusto. Così, in un clima che travolge il furore di onnipotenza che aveva animato Augusto e Cinna l'uno specchio dell'altro:

Roma è inondata dalla divinità: il palazzo imperiale è rovinato, le erbe e gli animali lo invadono. Come se la città fosse distrutta da un cataclisma, essa ritorna allo stato naturale⁵⁶¹.

Nulla può più cambiare il cammino degli eventi:

Che Cinna uccida l'imperatore[...]Ognuno dei due guadagnerà l'immortalità sognata⁵⁶².

Alla memoria di Augusto verranno innalzati monumenti e Cinna avrà l'immortalità riservata ai regicidi.

Nel tragico finale risiede la considerazione che il viaggio conduce al "nulla", un nulla globale che implica l'autodistruzione della civiltà che deriva dalla pretesa (tutta moderna) di dominio dell'uomo sulla natura, dall'ambizione di volerne manipolare le regole attraverso un processo irreversibile con il quale il genere umano accelera la propria autodistruzione.

Da quando ha cominciato a respirare e a nutrirsi, fino all'invenzione delle macchine [...]l'uomo non ha fatto altro che dissociare allegramente miliardi di strutture per ridurle in uno stato in cui non sono più suscettibili di integrazione[...] Piuttosto che antropologia bisognerebbe chiamare entropologia questa disciplina destinata a studiare nelle sue manifestazioni più alte questo processo di disintegrazione⁵⁶³.

Al di là della diversa filosofia le due storie hanno molto in comune. In ambedue i casi siamo alla fine della ricerca e in ambedue i casi dichiaratamente l'antropologo narra di sé, narra quel che nel resoconto

⁵⁵⁹ Lévi Strauss (1955), trad. it. (1968), pp. 363 ss.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 369.

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 498.

etnografico non potrà essere presente; e analoga è la storia immaginata: il viaggio, la delusione, la presenza di una donna, la disfatta, il suicidio finale⁵⁶⁴.

Nell'opera sul rapporto tra letteratura e antropologia, *Il cristallo e la fiamma* lo stesso Sobrero, che dedica un capitolo al diario di Leiris, tratta del rapporto fra letteratura e antropologia in tre studiosi: Jerome S. Bruner, Northrop Frye e Michail M. Bachtin e, attraverso le loro esperienze, non esplora soltanto il rapporto noi-altri, ma in termini più radicali il problema del rapporto tra narrazione e vita. In questa prospettiva, presenta oltre al diario di Leiris, quelli di Malinowski⁵⁶⁵ e di Arguedas⁵⁶⁶, tre antropologi, colti nella stesura dei loro diari, non quando l'opera è stata compiuta, ma quando le scelte non sono ancora state fatte, sono nel momento del farsi, dentro i loro diari di campo, quando l'esperienza del rapporto diretto con "l'altro" rende evidenti anche i riflessi che esso determina nella propria vita, quando l'etnografia non può non diventare parte decisiva dell'autobiografia e quando - come felicemente Leiris definì il suo diario - la "doppia entrata" della conoscenza comincia a girare a pieno regime e può finire, a volte, per trascinare fuori strada l'opera e la vita stessa.

Se è vero che l'antropologo è, al tempo stesso, autore e attore del proprio lavoro e che il suo problema è inscrivere "qui" la vita vissuta "là" è altrettanto vero - se consideriamo i tre esempi proposti - che non è sempre facile farlo. Non fu facile, come non lo fu per Leiris, nemmeno per Malinowski - che pagò un prezzo altissimo a dovere tagliare i nodi delle proprie dipendenze e dei propri dilemmi degli anni trobriandesi, tenendosi stretta, con fatica, e poi con successo la sua estremità positivista. Arguedas, sfinito, soccombette alla sfida con una scelta estrema, il suicidio, a lungo corteggiato dallo stesso Leiris.

Questi maestri dell'antropologia della prima metà del secolo passato hanno aperto - seppure con prospettive, intonazioni ed esiti differenti - una strada che oggi appare più chiara di quanto non apparisse negli anni Settanta a Alberto Cirese che profetizzava la nascita di due antropologie: quella di chi avrebbe fatto letteratura e quella di chi avrebbe fatto scienza.

Alla luce di un nuovo rapporto anche legato alla discipline che studiano i processi cerebrali, pare di potere affermare che, nella duplice natura della disciplina, assai più di quanto si dia in altre, stiano oggi la sua specificità e la sua forza: gli scienziati hanno dimostrato che la specificità della specie *sapiens* del genere *Homo* risiede nella nostra capacità di dare un nome alle cose, ma prima ancora nella facoltà di riconoscere quelle "cose" come parte di un contesto, di dare loro un senso e di accordare tra loro questi sensi; di fare quello che gli altri animali non fanno: produrre metafore, costruire storie⁵⁶⁷.

⁵⁶⁴ Sobrero 2009, p. 28.

⁵⁶⁵ Malinowski (1967), trad. it. (1992).

⁵⁶⁶ Arguedas (1971), trad. it. (1990), il grande scrittore/antropologo peruviano - che dopo la morte della madre, fu affidato dal padre avvocato appartenente alla piccola borghesia a una famiglia india e cresciuto Doña Cayetana, la madre india che gli aveva insegnato, oltre al quechua, a parlare con gli dei che presiedono le cime dei monti e gli aveva raccontato delle volpi (che corrono su e giù che vedono tutto senza essere viste e commentano senza distinguere quello che vedono accadere nel tempo degli uomini da quanto è accaduto nel tempo del mito e che conoscono solo il mondo di sopra e il mondo di sotto) - scrive nel romanzo-diario *La volpe di sopra e la volpe di sotto*: "Contagiato per sempre dai canti e dai miti, condotto dalla sorte fino all'Università di San Marcos, parlando tutta la vita quechua, bene inserito nel mondo degli assediati, visitatore felice delle grandi città straniere, ho tentato di trasformare in linguaggio scritto ciò che ero come individuo: un legame vivo, forte, capace di universalizzarsi, tra la grande nazione assediata e la parte generosa, umana degli oppressori" (p.4).

⁵⁶⁷ Damasio (1999), pp. 229-231, nota che: "Raccontare storie nel senso di registrare ciò che è accaduto in forma di mappe cerebrali, probabilmente è un'ossessione del cervello e probabilmente inizia relativamente presto, sia in termini di evoluzione, sia in termini di complessità delle strutture neuronali necessarie per creare narrazioni. La narrazione precede il linguaggio perché di fatto è un suo presupposto, che si basa non soltanto sulla corteccia cerebrale, ma anche su altri luoghi del cervello e anche nell'emisfero destro, oltre che nel sinistro [...] la storia contenuta nelle immagini della coscienza nucleare non viene raccontata da un abile omuncolo e neppure da noi in quanto sé; il nostro sé nucleare nasce soltanto all'interno della storia stessa, quando viene raccontata: Noi esistiamo come esseri mentali quando e soltanto quando vengono raccontate storie primigenie finché e soltanto finché queste storie vengono raccontate. Finché la storia dura, noi stessi siamo la musica."

Una *doppia entrata*, dunque, espressione attraverso cui Leiris attribuì di al suo diario, accettato definitivamente dallo stesso autore, molto dopo l'accettazione e gli elogi della critica, nei primi anni Ottanta, dopo un percorso tormentato di cui seguiremo altri passi.

II.6. I contributi di Leiris allo studio della possessione degli anni Trenta (1934-1938)

Tra il 1935 e il 1938 Leiris pubblicò tre contributi utilizzando i materiali raccolti nel corso del soggiorno gondariano: due articoli apparsi sulla rivista "Aethiopica" nel 1934 e del 1935 (il primo, più generale, sul culto degli *zar*⁵⁶⁸, il secondo concentrato su un particolare rito: il lancio *del Dâmqâra*)⁵⁶⁹ e un saggio di carattere generale sulla credenza nei geni *zar* in Etiopia sul "Journal de Psychologie" del 1938, saggio di carattere generale sulla credenza nei geni *zar* in Etiopia⁵⁷⁰.

I lavori contengono alcune interpretazioni relative al culto *zar* Leiris non aveva proposto, né nell'articolo del 1933 su "Minotaure" - ove si era limitato a presentare fotografie commentate del sacrificio del toro, eseguito in casa di MA. "su ordinazione" dell'8 ottobre 1932, sul quali mi sono già soffermata - né tantomeno in *AF*, mostrandosi, nel diario oscillante tra l'entusiasmo nei confronti della percezione del "sacro" nei riti di possessione, la passione - più mentale che fisica, ma fonte di profondo turbamento per E. la bella "principessa dal volto di cera" e la denuncia, smagata, degli atteggiamenti ambigui della donna, di quelli di sua madre e delle adepte della setta, donne che, nei momenti di depressione, definisce imbroglione, interessate, capaci di mettere in scena sacrifici non rituali, assumendo anche, a suo parere, E. atteggiamenti da prostituta, al solo scopo di ricevere un po' di denaro e qualche oggetto e di compiacere la missione che rappresenta per lei l'Europa, il benessere....una vita diversa, a cui, come il figlio maggiore T., aspira.

Salvo poi, lo stesso Leiris - nei momenti di maggiore serenità, quando in lui subentra il "rimorso" per la difficoltà che prova costantemente a rapportarsi all'altro e per le sue reazioni di europeo viziato - ripensare a quei giudizi "a fior di pelle" e confessare al diario che non gli è lecito giudicare le piccole avidità di quella gente a cui manca tutto e che per questo mette a confronto la vita che si conduce alla Missione con le loro misere esistenze e chiede piccole gratificazioni materiali. Sono le stesse adepte che, durante i riti, hanno fatto sembrare i loro "stracci", tirati fuori dal sacco di MA., straordinarie, mitiche divise di *zar* guerrieri, che recitavano i loro temi di guerra e gli avevano fatto, seppure fuggacemente percepire, cosa significasse "la vera religiosità".

Il breve contributo del 1934 sul culto degli *zar* a Gondar, è articolato in 7 punti, allo scopo di mettere in risalto le molteplici valenze dei rituali *zar*. Ne esamina gli aspetti medico-magici, mitologici, religiosi, sessuali, giuridici, economici, familiari e sociali, precludendo, per alcuni versi, quanto la successiva riflessione critica ha posto in luce: la polivalenza e la difficile collocazione del culto entro uno degli aspetti che maggiormente lo caratterizzano: medico, magico, mitico.

Quelle prime riflessioni dovevano essere prodromiche a uno studio sistematico del fenomeno da parte di Leiris e di Griaule, ma le divergenze tra i due studiosi, come ho già detto, resero impossibile la collaborazione appena dopo il ritorno in Francia.

Griaule, negli anni immediatamente successivi al 1933, si concentrò esclusivamente sullo studio dell'Africa occidentale, Leiris si limitò a riconsiderare, anche alla luce di nuove esperienze e di

⁵⁶⁸ L'articolo *Le Culte des zârs à Gondar, (Ethiopie septentrionale)*, in "Aethiopica", n. 3 e n. 4, (1934) pp. 96-103 e 125-136 [trad. it., *Il culto degli zar a Gondar (Etiopia settentrionale)* di L. Budriesi qui, Appendice I], del 1934 = MLE (1934c).

⁵⁶⁹ L'articolo *Un rite mèdico-magique Éthiopien, Le jet du Dâmqâra*, in "Aethiopica", n. 2 pp. 61-74 [trad. it. *Un rito medicomagico etiopie: il lancio del Dâmqâra* di L. Budriesi, qui, Appendice I] del 1935 = MLE(1935b).

⁵⁷⁰ L'articolo *La croyance aux génies "zâr" en Ethiopie du Nord* in "Journal de Psychologie Normal et Pathologique", 35, pp. 108-125 [trad. it. *La credenza nei geni zar nell'Etiopia settentrionale*, di L. Budriesi, qui, Appendice I], del 1938 = MLE (1938b).

nuovi incontri con fenomeni legati alla possessione (i culti *vodu*, in particolare, dopo il 1948) i materiali raccolti e le esperienze vissute.

Circa l'*aspetto medico* Leiris sottolinea che in Etiopia la *maggior parte* delle malattie sono ricondotte alla possessione da parte di spiriti (*zar* o altri) che – si crede – possano entrare in un individuo per svariati motivi: in genere perché non si sono rispettate certe regole, note a livello della comunità. Per quanto riguarda il rituale della “guarigione”, ripete quanto già esposto dettagliatamente nell’articolo del 1933⁵⁷¹: Anche per quanto riguarda l'*aspetto mitologico* sottolinea come la possessione abbia carattere stagionale: gli *zar* escono durante la bella stagione e stanno nelle loro dimore quando piove, sono come le api quando escono in primavera “pungono” riconducendo la loro origine a Eva o a Kaleb (uno dei successori di Ezana il primo sovrano cristiano)⁵⁷². Fa riferimento ad altre “storie” raccolte a Gondar, presso MA. o altri adepti relative agli *zar* della “casa di destra” e a quelli della “casa di sinistra”. MA. è legata prevalentemente agli *zar* cristiani.

Il suo maggiore *zar Seyfou*, buon cristiano - ha soggiornato 14 anni a Gerusalemme con i 40 della “casa di destra” - e ha ricevuto da Dio il potere di colpire le persone prima di passarle ad altri *zar*; non potendo esercitare il proprio sacerdozio, come i sacerdoti cristiani, su consiglio del grande santo Gabra-Manfas-Qeddu introdusse la *wadaga*, riunione notturna ove si attirano gli *zar* con canti si dice abbiamo insegnato agli uomini la cottura degli alimenti.

Quanto all'*aspetto religioso*, Leiris sottolinea come il culto venga praticato sia in ambito cristiano sia musulmano (su questo ambito ha inutilmente tentato di indagare, perché non vi è stato ammesso) non pe come i guaritori cristiani abbiamo clienti cristiani, musulmani ed ebrei, e i guaritori musulmani abbiano clienti cristiani: non vi è una regola fissa nella scelta di un *bale zar*, a dimostrazione che il culto *zar* è sotteso alle religioni monoteistiche più diffuse e, anche se, apparentemente, contrastato viene accettato dai sacerdoti cristiani che, lo stesso Leiris ha visto frequentare, anche come adepti del culto, la casa di MA. a partire da suo fratello QA e da EB caopo della chiesa di Gondar. Nella casa di MA. Leiris ha incontrato anche *bale zar* islamici.

Mette inoltre in risalto come tra i posseduti cristiani si osservino alcune regole del culto cristiano (rispetto di alcuni mesi, oltre la quaresima in cui non si fanno sacrifici agli *zar*) e sottolinea come - per le esperienze che ha vissuto - vi siano profondi intrecci tra pratiche cristiane e culti *zar*.

Osserva inoltre che vi sono “benpensanti” che non distinguono gli *zar* da altri spiriti assai più malvagi (*buda*, *ayna tela*, *sotaly*, ecc.) e che è difficile distinguere tra la nozione di *weqabi* (fortuna) e di *qolé* (genio protettore)⁵⁷³.

Spiriti di vari tipi e *zar* diversi hanno differenti offerte: incenso per gli *zar*, mirra per i *kebir*, zolfo per i *ginn*. Anche i colori degli animali sacrificati si accordano con certi *zar*: gli animali bianchi sono riservati in genere agli *zar* musulmani e agli *zar* femmina, i rossi ai cristiani, i neri agli *zar* della *bruosse*, ecc.

Indica, inoltre, nel culto antiche sopravvivenze di ordine totemico: numerosi *zar* appaiono sotto la forma di animali (leone, leopardo, serpente, gatto), altri, invece sembrano in rapporto con vegetali (*koso*, *chat*). sottolineando anche il rapporto molto stretto tra il culto degli *zar* e i rituali di caccia e di guerra: così dà ragione del fatto che il terreno del sacrificio è coperto di erba (come se si fosse nella *bruosse*) e come le spoglie della vittima possano ricordare trofei di caccia. Legge il *fukkara* come una manifestazione guerriera in quanto il caso più frequente di possessione maschile è quella che deriva dall’aver ucciso un uomo o uno dei grandi animali (elefante, leone, rinoceronte, bufalo, giraffa) il cui *zar* passerà all’uccisore.

⁵⁷¹ Induzione del malato in *trance*, da parte del guaritore, *bale zar*, mediante il *gurri*, quindi recita del *fukkara* o tema di guerra da parte dello *zar* che parla per bocca del posseduto, “*suo cavallo*”, rivelazione del nome dello *zar*, o degli *zar* o di altri spiriti e definizione del sacrificio che lo *zar* chiede come risarcimento per il divieto non rispettato e quindi per venire a patti con il malato possedendolo ritualmente solo a date fisse.

⁵⁷² Il sovrano che avrebbe diviso il suo regno in due tra i suoi figli, decretando che uno avrebbe regnato di giorno gli altri, resi invisibili, di notte: essi furono i primi *zar*

⁵⁷³ Sul *qolé* cfr. Mercier (1983-84).

Che la possessione sia da intendersi come iniziazione al culto trova conferma nel fatto che vi è una lingua propria degli *zar* parlata dagli *zar* subalterni, i *wézeza* sorta di paggi dei grandi *zar*⁵⁷⁴.

e che spesso gli *zar* attaccano le persone nella *bruosse*, il luogo dove avvengono i riti iniziatici e Quanto all'*aspetto sessuale* del fenomeno, mette in risalto come la possessione si possa talora configurare come una sorta di incubato, ovvero di un accoppiamento tra lo *zar* e la posseduta in cui lo *zar* si comporta come un marito geloso, arrivando anche a fare abortire la donna che possiede; alcune adepte gli hanno riferito di un rapporto stretto tra il piacere del coito e quello del *gurri*.

Nulla lascia presupporre, per quanto ha potuto osservare, valenze omosessuali né nei riti né nella vita corrente degli adepti. Tutt' al più vi si potrebbero intravedere elementi del comportamento definito "eonismo" ovvero del gusto, non patologico, per il travestitismo che piacque anche a Leiris⁵⁷⁵ di cui aveva trattato il sessuologo Havelock Ellis (1859-1939), delle cui teorie Leiris era certamente al corrente⁵⁷⁶.

Accenna, ma solo *en passant* alla transessualità accennando al fatto che alcuni grandi illuminati maschi in giovinezza sembra abbiano avuto le mestruazioni e grandi seni.

All'incubato per le donne (che di notte vengono udite godere per il rapporto che hanno con lo spirito che le possiede), può corrispondere, negli uomini posseduti, una situazione di succabato: divengono impotenti e hanno polluzioni notturne.

Nella scala di importanza degli *zar*, quelli femmina sono a livelli generalmente bassi: non sono mai protettori e nessuna di loro ha studiato a Gerusalemme.

Altro dato che attiene la sfera sessuale è quello secondo cui gli *zar* si attaccano di preferenza alla persone belle; il sacrificio che viene reso allo *zar* dopo che si è manifestato è vissuto e rappresentato come una cerimonia di nozze⁵⁷⁷, con i giovani sposi (posseduto e *zar*) e i paggi o *mizé*.

Quanto all'*aspetto giuridico*, Leiris sono le trasgressioni (di ogni tipo) a determinare la possessione; il mito presenta una situazione di carattere "pattizio" tra *Seyfou* e Gabra- Manfas- Qeddus, secondo la quale *Seyfou* si impegnò a punire coloro che non adempivano agli obblighi religiosi. Patto che pare non essere avvertito in contrasto con il fatto che, dopo i sacrifici, tutti i convenuti, adepti e

⁵⁷⁴ Che è molto complessa operando esclusivamente per metafore (si vedano, ad esempio, le canzoni di E. a MA. di cui si è parlato, cantate la sera del 23 agosto, p.), cfr. l'importante saggio di Palmisano (2002), che verte sulla figura del *bale zar* in quanto interprete, più propriamente traduttore, e dà risposta (attraverso la riflessione sul caso etnografico Garesu-Wofa frutto della sua ricerca sul campo), a un interrogativo di fondo che sta alla base della comprensione dei rituali di possessione: "da cosa e in cosa traduce, e che cosa esattamente traduce il *bale zar*? La risposta mostra come la traduzione che egli opera è tutt'altro che linguistica, ovvero è un *trans-latum* sociale, politico ed esistenziale; e permette alcune riflessioni sul significato di tradizione in letteratura e linguistica. Il "signore degli spiriti" traduce un mondo ad un altro, ma soprattutto trasporta un uomo in un altro mondo, al di là dei limiti di questo, in una zona limbo, che segue la vita e precede la morte" (p. 473) e conclude quasi con un invito a penetrare nella profondità del rito, come fecero- lo si vedrà- Verger e Artuad: " Questi culti sembrano forse appartenere a un modo estraneo, limitato a pochi gruppi. Sono piuttosto il paradigma di forme diverse da quelle occidentali dell'organizzazione sociale, politica, e perfino economica del mondo: sono una teologia politica altra. È necessario comprendere, ed è necessario assumere prospettive altre per comprendere: osservazione partecipante periferica. A meno che non si decida di divenire adepti del culto e praticare la trance, possibilmente di possessione" (p.500).

⁵⁷⁵ Cfr. qui Biografia di Leiris, Appendice I.

⁵⁷⁶ Medico particolarmente interessato ai problemi della sessualità, autore della monumentale opera *Studies in the Psychology of Sex* (trad. fr. *Etudes des psychopathologie sexuelle*) in sette volumi, pubblicati tra il 1897 e il 1928), considerata la prima trattazione sistematica sulla sessualità, di cui Ellis investigò non solo la psicopatologia, ma anche i comportamenti sessuali definiti non patologici affrontando temi di carattere storico, antropologico, medico, oltre a fornire una serie di dati ottenuti attraverso la somministrazione di questionari e interviste. Introdusse nei suoi lavori il tema dell'autoerotismo e analizzò con rigore quello dell'omosessualità. Considerò anche l'*eonismo*, il comportamento (il cui nome deriva dal cavaliere Charles- Geneviève d'Eon de Beaumont che, presentandosi in abiti femminili, divenne la rivale di Madame de Pompadour, ritagliandosi il posto di nuova favorita alla corte di Luigi XV. Il re lo elevò al ruolo di diplomatico di fiducia che svolse in vesti sia maschili sia femminili) consistente nel provare piacere comportandosi e vestendosi come una persona dell'altro sesso, pur senza essere sessualmente invertiti , capita che si indossino vesti opposte a quelle del proprio sesso per ordine di una divinità: molti effeminati celebri (Sardanapalo, Ercole, i preti di Cibale, i *redone*) potrebbero essere "creduti animati da uno spirito femminile"Ellis aggiunge che un impulso temporaneo per l'eonismo è più frequente dell'impulso permanente: MLE (1958), trad. it.,(1988), p.79.

⁵⁷⁷ Su questo tema rinvio a *Il chierico Mazmur* qui in Appendice I =MLE (1974).

invitati, si abbandonano a scene teatrali improvvisate durante le quali la religione ufficiale è oggetto di derisione, a processi simulati che tendono a fare pagare piccole multe a coloro che hanno assistito al rito e non hanno rispettato qualche interdetto,.

Alcuni *zar*, come *Azzag Deho*, rinviando alla figura del “garante”: non abbandonano mai un malato senza prendere qualcun altro al suo posto, come garante al posto della persona posseduta.

Sull’*aspetto economico*, sottolinea il fatto che guaritore va pagato, dopo la guarigione, in natura o in denaro, a seconda dei casi.

Un malato guarito è sempre in obbligo verso il *bale zar* che dovrà visitare, di tanto in tanto, portando piccoli doni: sembra che, in certi casi, i *bale zar* minaccino i pazienti di essere nuovamente colpiti dallo *zar* se non faranno le offerte dovute. Chi è povero, può essere curato gratuitamente, in cambio presterà servizio presso il guaritore (in genere le donne dovranno fare il servizio del caffè e altri lavori domestici).

Le condizioni economiche dei *bale zar* variano a seconda della loro fama, ma sono molti i casi in cui, da una situazione di relativo benessere, si decade in una posizione economica più difficile: è quanto è accaduto a MA. - e ad altri *bale zar* a cui si fa riferimento in AF – che nei tempi difficili adibiva la propria casa oltreché a “ospedale”, ad alloggio per viandanti e anche per prostitute (spesso donne possedute cacciate di casa dai loro mariti e costrette a prostituirsi) e faceva altri piccoli lavori per poter vivere (come di intrecciare cesti di vimini)⁵⁷⁸. Leiris osserva che le donne, durante le cerimonie, provocano gli uomini che assistono ai riti i quali assistono proprio per questo. Legati all’aspetto economico della possessione ci sono, secondo Leiris, i comportamenti compulsivi degli adepti, che tendono a dilapidare i propri averi in derrate, profumi, piccoli gioielli per compiacere i propri *zar* i quali prediligono, oltre che i belli, anche i ricchi: è facile, pertanto, che lascino un “cavallo” povero per passare su una persona più abbiente, magari senza lasciare del tutto il povero: non ci si deve mai sentire davvero “liberi” dallo *zar*.

La donna posseduta spesso lamenta, attraverso il proprio *zar*, l’avarizia del marito. Poiché tutto quanto attiene alla ricchezza e ai beni di consumo attira gli *zar*, è molto facile essere posseduti andando al mercato⁵⁷⁹.

L’*aspetto familiare e sociale* suggerisce considerazioni relative al ruolo della donna posseduta in seno alla famiglia⁵⁸⁰: come s’è detto può anche essere cacciata di casa per questo motivo, ma, in genere, la sua posizione acquista rilievo all’interno del gruppo parentale (è il caso di MA., osservato dallo stesso Leiris); viene consultata per ogni genere di problemi: dalle questioni relative a interessi, ai matrimoni, ai parti, alla predizione dell’avvenire. Essendo ereditario, lo *zar* entra nella famiglia e vi rimane per molte generazioni: alcuni parlano del loro *zar* come di un titolo di nobiltà. Tra posseduti dallo stesso *zar* si peraltro verrebbero a determinare rapporti di quasi parentela.

A questo punto Leiris introduce un’osservazione interessante legata alla sfera psicologica: guardando MA. durante molti mesi, dice di essere giunto a considerare che gli *zar* che la possedevano costituivano un *guardaroba di personalità* che ella poteva indossare e seconda delle

⁵⁷⁸Vi è da considerare al riguardo che la potenza di un *bale zar*, sulla base dei casi osservati da Leiris, sembra disegnare una parabola con un acme e una fase discendente dovuta, non è improbabile, a un calo della capacità dello stesso di rapportarsi ai posseduti pratica che richiede un impegno psicofisico notevole.

⁵⁷⁹Da quanto espone non è difficile ricavare l’impressione che la possessione può, fra i tanti motivi, derivare, soprattutto alle donne - secondo un costume codificato secondo cui si dice che gli *zar* si trovano molto spesso la mercato - dal desiderio di ricevere dai mariti beni e piccoli oggetti che magari questi loro negano: il luogo del mercato è, non a caso e tradizionalmente, quello dove gli oggetti si trovano e si possono comprare... purché ci sia chi li esige. Lo *zar* che possiede la donna e che chiede doni è, in questo senso, complemento funzionale del ruolo subalterno, talora disequilibrato della stessa in seno alla famiglia. Ruolo che, talora, muta proprio grazie all’incorporazione di *zar* per via ereditaria (un rafforzamento della stirpe attraverso la continuità di un ruolo socialmente significativo) o per altra via, secondo percorsi noti e codificati.

⁵⁸⁰Ruolo a valenza multipla come Leiris ha ben mostrato in AF: ci sono donne possedute che poi divengono, come MA., *bale zar* e dunque assumono un ruolo riconosciuto, anche almeno nella superficie contestato, e rispettato, ruolo che non si applica a tutte le adepti di una setta che, ovviamente, giocano all’interno del gruppo, ruoli differenti.

necessità, personalità che le offrivano comportamenti e abitudini a *mezza strada tra la vita e il teatro*.

Leiris mostra di essere già in preda al dubbio che coltivò per molto tempo, relativo alla *buona fede* dei posseduti, che aveva già manifestato lo stesso Griaule, e che lo stesso Leiris condividerà ad Haiti con Métraux nel 1948. Leiris si diffonderà questo concetto nel 1958 nel lungo saggio sulla possessione, scritto concitatamente, dopo il fallito tentativo di suicidio del 1957: *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*.⁵⁸¹

Ragionando da appassionato del teatro, ma come ho cercato di sottolineare un teatro vissuto come una “seconda pelle”, Leiris aveva colto subito la *dimensione teatrale* della possessione che implica da parte degli “attori” sociali, la conoscenza di un canovaccio prestabilito, l’uso di costumi, di una scenografia abilmente costruita, all’interno del quale non si disdegnano – è Leiris a osservarlo - neppure i ricavi economici che derivano al *bale zar* dall’esercizio della possessione. Dei rituali di possessione letti *sub specie theatri*, Leiris aveva colto la “dimensione comunicativa”, uno dei temi più significativi della sua riflessione.

Va notato tuttavia che le riflessioni personali, gli approfondimenti, occupano in questo come negli altri contributi etnografici degli anni Trenta, uno spazio molto ridotto rispetto alla descrizione, talora reiterata, dei rituali a cui ha assistito, quasi che l’autore non si sentisse pronto ad affondare il coltello nel tessuto dell’interpretazione che, peraltro, avrebbe richiesto una preparazione di base che, al momento, gli studi generali sui fenomeni alterati di coscienza forse non permettevano di compiere: fedele alla lezione di Muass, Leiris si “limita” a brevi commenti che gli derivano più dalla sensibilità dell’artista che da un approfondimento colto, che andava, via via, arricchendo, con lo studio e attraverso incontri con studiosi e intellettuali: molto forti, in questo senso furono, come dirò, l’influenza di Sartre e di Métraux.

A corollario di questa prima riflessione “scandita tematicamente” sul fenomeno, va notato che Leiris - che pure attraverso la felice intuizione che si traduce in un’espressione di successo, quella del *guardaroba di personalità* (che richiama quello dell’attore), che aprirà la via a interpretazioni più complesse sugli aspetti teatrali della possessione - applica ai fenomeni *zar* categorie prevalentemente tratte dalla prospettiva culturale del tempo: il concetto di *personalità multipla*, l’accento sul comportamento denominato *eonismo*, che lo colpisce, ma di cui non dà spiegazioni funzionali nell’ambito delle culture dell’Africa e, nello specifico, dei culti di possessione (che pure aveva intravisto in altri luoghi)⁵⁸²; ovvero introduce aspetti che definisce di *pattuizione* tra spiriti e posseduti e che collega alla sfera giuridica, soffermandosi su concetti come quello di *garante* e di *patto* che, come sono qui espressi, attengono a una visione “occidentale” dei rapporti interpersonali (che richiama direttamente il concetto di persona come venne definita dal diritto romano), senza fare cenno a un tema fondamentale - peraltro già individuato dal suo maestro Mauss e codificato in un saggio del 1939⁵⁸³ - sul concetto di persona nei vari contesti di cui lo stesso Mauss tracciò la storia mostrando come un’idea che si ritiene comunemente innata – quella di persona, appunto - sia il risultato di un percorso storico costituito da particolari elaborazioni culturali che si succedono le une alle altre e che è, ovviamente, differente nei diversi contesti geo-cronologici.

In ambito etiopico – meglio dire gondariano, amhara cristiano, che lì soltanto si concentrò la sua indagine - dove si praticava il culto *zar*, diffuso tra cristiani, musulmani, ebrei, pagani - lo stesso Leiris presenta – senza definirlo tale - il manifestarsi un concetto di persona *aperta e disponibile* al contatto con l’alterità (il concetto di *personalità multipla* a cui fa riferimento richiama piuttosto una condizione patologica), concetto che trae identità da un patrimonio complesso di miti diffusi nel paese (gli *zar* sono figli di Eva o di un antico re, o, ancora, nascono dal connubio di uomini con sirene, con ippopotami o altri esseri viventi, ovvero sono spiriti che escono dal corpo di grandi animali uccisi o di uomini uccisi in combattimenti rituali). Un’ idea di persona aperta e disponibile

⁵⁸¹ MLE (1958).

⁵⁸² Mi riferisco in particolare all’*Hoolle Hore* (cfr. qui *supra*).

⁵⁸³ Mauss (1939), trad. it. 1965

verso “l’altro” che coincide anche con il complesso universo degli spiriti (buoni o malvagi) sicché, come ha osservato - seppure relativamente a un altro contesto di possessione - la Pennacini:

l’identità sapientemente costruita dall’arte della possessione risulta, in ultima analisi, strettamente legata alla rappresentazione di un’alterità proveniente da luoghi lontani nel tempo e nello spazio ricreati nel cuore stesso della persona.⁵⁸⁴

Lo “spettacolo” della possessione ha attratto fortemente Leiris: è forse il solo momento del viaggio in cui egli si sente davvero, seppure per un tempo breve, partecipe di una religione, ne coglie con acutezza gli aspetti che coinvolgono non il singolo, ma, a diversi livelli, tutti quanto agiscono nel rito, spettatori e attori, senza tuttavia affrontarlo con strumenti teorici di cui non dispone sugli stati modificati di coscienza – sui quali sono stati compiuti passi importanti nell’ultimo quarantennio - stati che non rientrano nella sfera delle psicopatologie, ma che non potevano essere allora decifrati mediante le categorie culturali di cui poteva essere in possesso un osservatore occidentale, seppure partecipante⁵⁸⁵.

Il saggio apparso l’anno successivo (1935) sempre in *Aethiopica*, *Un rito medicomagico etiope*: il lancio del *dânqâra*, è un *focus* su un particolare rito a cui Leiris ha potuto assistere una notte con MA. AJ. e le sue adeptes. Introduce la descrizione del rituale del getto del *dânqâra*, premettendo alcune considerazioni sui sacrifici che si compiono per espellere i geni *zar*, sacrifici che – osserva - non possono essere ricondotti alla categoria dell’esorcismo “se con questo termine si indica un

⁵⁸⁴ Pennacini (2000), p. 49; si veda anche (1998a) (1998b).

⁵⁸⁵ Su Antonin Artaud (1896-1948) rinvio al cap. di De Marinis (2011) che contiene i riferimenti alla letteratura critica e alle opere dell’Autore: *A est di Bali: Artaud, i Tarahumara e il vero Oriente*, pp. 101- 138, ove viene analizzata l’esperienza messicana di Artaud, a partire dall’interpretazione della celebre immagine dei “*condannati al rogo che fa[nno] segni attraverso le fiamme*”, fortemente simbolica della sua visione teatrale, quale emerge soprattutto dopo il viaggio in Messico (partì da Anversa il 10 gennaio 1936) e che “*rappresenta uno dei tanti segni della straordinaria influenza che quel viaggio ebbe su di lui a breve e a lungo termine*” (pp.102-103). Di quel viaggio, che tanti problemi ha posto alla critica, Artaud scrisse dapprima nei due celebri articoli: *La danse du Peyotl* e *La Montagne des Signes* che confluiranno nell’opera *D’un Voyage au Pays des Tarahumaras*. Momento cruciale del viaggio messicano fu il soggiorno nella Sierra, presso gli indiani Tarahumara dove fu iniziato (pare di poterlo affermare con certezza) al rito del *peyotl* (*Lophophora Williamsii*), pianta allucinogena che provoca un’alterazione della coscienza che consiste nella perdita della percezione spazio-temporale. Il *peyotl* è legato, nella mitologia dei Tarahumara, all’insieme delle forze vitali e della loro principale divinità *Ciguri* associata al sole, alla pioggia, al mais, al daino (animale totemico). Come, e certo più intensamente, di Leiris, Artaud - che aveva condiviso con l’amico la partecipazione al gruppo della *rue Blomet* - il viaggio era maturato all’interno di una fortissima polemica contro l’Occidente, i suoi pseudo-valori e la sua falsa superiorità, come ricerca di una cultura originaria – di cui l’iniziazione al rito faceva parte - dalla quale egli potesse attingere un’energia capace di rigenerarlo. Dopo l’insuccesso dei *Cenci* si era convinto che il teatro non poteva più essere pensato al di fuori della contrapposizione tra Oriente e Occidente, dell’idea di una rifondazione antropologica della cultura occidentale di cui il “vero teatro” quale egli lo intendeva, poteva essere il veicolo privilegiato. In una lettera successiva al viaggio in Messico, scritta all’amico Jean Paulhan (luglio 1935), osserva: “Direi che il teatro ci può aiutare a ritrovare una cultura e a darcene *immediatamente* i mezzi: la cultura non è nei libri, nelle pitture, le statue, le danze, essa è nei nervi e nella fluidità dei nervi, degli organi sensibili, in una specie di *manas* che dorme e che può mettere immediatamente lo spirito nell’atteggiamento della più alta ricettività, di ricettività totale e permettergli di reagire nel senso più degno, più elevato e anche più penetrante e più fine; questo *manas* il teatro così come lo concepisco io lo risveglia” (p.116). E della magia, nel senso della comunicazione dell’interno con l’esterno fonde in *Il Messico e la civiltà* una definizione che Leiris avrebbe condiviso: “Se la magia è una comunicazione costante dell’interno con l’esterno, dell’atto con il pensiero, della cosa con la parola, della materia con lo spirito, si può dire che abbiamo perduto da molto tempo questa forma d’ispirazione folgorante, di nervosa illuminazione, e che abbiamo bisogno di ristorarci a delle sorgenti ancora vive e non alterate” (p.117). Infine, sulla funzione terapeutica che possiede quell’arma di eccezionale potenza che è il “vero” teatro, ne *La falsa superiorità delle élites*, nota: “Ma la società moderna ha dimenticato le virtù terapeutiche del teatro, e la faremmo ridere se dicessimo che nelle epoche antiche il teatro è stato considerato un mezzo eccezionale per ristabilire l’equilibrio perduto delle forze, e che l’apparato del teatro antico comporta musiche e adnze di guarigione” (p.119).

insieme di riti destinati a cacciare da un individuo una potenza malvagia”⁵⁸⁶. Il metodo usato dal *bale zar*, precisa, non è quello di espellere gli spiriti da una persona, ma di renderli inoffensivi. Aggiunge che tutti i rituali propiziatori in tal senso sono la base di veri e propri culti che gli individui colpiti votano agli *zar* raggruppandosi intorno a guaritori che – con definizione opportuna – indica come “il clero di questa chiesa”.

Distingue il *dânqâra* dal *derqâ* - o sacrificio di un animale appropriato per lo *zar* che si svolge ritualmente presso la dimora del guaritore immolando una vittima di cui il malato consuma la carne (il guaritore ne beve il sangue) – perché il primo funzionale a scacciare dal posseduto spiriti cattivi (che si intrecciano allo/agli *zar*) quali, ad esempio i *djinn* che sono nell’acqua - viene praticato fuori dall’abitato, nelle *brousse* e l’animale che viene sacrificato è sempre di colore nero.

Si tratta di spostare attraverso il *lancio del dânqâra* lo spirito malvagio dopo avere capito, attraverso varie modalità di indagine, in quali circostanze il paziente è stato da questi catturato. La vittima da gettare deve sempre essere di colore nero: può essere - come riferisce un informatore di Leiris, l’*alaqa* Ga., un capretto nero che dopo, precisi rituali, viene sgozzato: metà abbandonato nella *brousse* e metà cotta e data da mangiare al malato.

Il rito a cui Leiris stesso partecipò (di cui riferisce in *AF* alla data 11 ottobre)⁵⁸⁷, era rivolto a due adepti per le quali vennero sacrificati da MA. due galli neri dopo che, in processione, era uscita di casa al buio con un piccolo corteo di adepti. MA. uccise i galli stracciandone il collo in due a partire dalla divaricazione del becco: “come un merciaio quando taglia la stoffa”.

Il rito prevede che, un volta ucciso in questo modo l’animale, lo si getti in un cespuglio o in altro luogo nascosto: lo scopo è quello di spostare la malattia da un individuo a un altro. Chi passerà vicino al luogo dove è stato gettato il corpo dell’animale sacrificato, verrà colpito dallo spirito malvagio che prima colpiva la persona per la quale è stato gettato il *dânqâra*.

Nota Leiris che, poiché questo sacrificio si svolge furtivamente, di notte fuori dell’abitato e alla sola presenza degli adepti e del guaritore, esso attinge alla “magia nera”. Più tardi correggerà il tiro, parlando più propriamente di una “caccia”.

In realtà il rito obbedisce allo stesso principio generale della pratica del culto *zar* secondo cui lo *zar* non si annulla mai, si può addomesticare, può passare ereditariamente da un individuo a un altro, da una persona povera a una ricca, ma non si estingue (è inestinguibile come la malattia, come il male), si fissa dove ritiene di trovare un suo “ideale” cavallo (che si dice cavalchi quando scende su di lui per possederlo), ovviamente lo stesso *zar* può possedere più persone contemporaneamente.

L’ultimo dei saggi degli anni Trenta, *La credenza nei geni zar nell’Etiopia del nord* scritto 1935, prima della conquista dell’Etiopia da parte dell’Italia, venne pubblicato tre anni più tardi (fu ripubblicato nel 1980, come saggio introduttivo alla ristampa de *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* ed entrambi sono stati di recente nel volume curato da J. Jamin Leiris MA)⁵⁸⁸. Il saggio presenta aspetti che non tratta incentrandosi su altri temi.

Leiris vi ribadisce il proprio metodo di indagine, asserendo che il suo compito è presentare documenti, non di commentarli, secondo l’insegnamento di Mauss:

Si tratta qui di una semplice presentazione di documenti. Io mi permetterò il minimo di interpretazione personale: non userò mai miei commenti accanto alle riflessioni e ai commenti che sono stati forniti dagli informatori indigeni⁵⁸⁹.

⁵⁸⁶ Nel saggio sugli aspetti teatrali delle possessione MLE (1958) trad it.(1988), p. 82, Leiris inserisce la seguente nota, facendo riferimento a questo contributo: “Il lancio del *danqârâ*, per esempio, è un caccia, durante la quale lo *zar* che presiede al rito (impersonato dal guaritore) e i suoi accoliti (impersonati dagli adepti) si recano nella savana”. Leiris dunque deduce che per “cacciare” lo spirito malvagio si compie il sacrificio nella *brousse* (simulando una caccia fuori dell’abitato) caccia che viene richiamata, al ritorno, dalla recita dei *fukkara* temi di guerra e/o di caccia che costituiscono la divisa dei maggiori *zar* che possiedono MA.

⁵⁸⁷ *AFI*, p. 444-445.

⁵⁸⁸ MLE (1958)-

⁵⁸⁹ Cfr., *La credenza nei geni zar...*; qui in Appendice I, p.

Il tema su cui si sofferma con qualche tratto di “originalità” che poi non verrà ripreso nel 1958 è quello della “colpa. Sono infinite le mancanze commesse verso lo *zar* – e Leiris ne elenca una serie - in realtà spesso si tratta di piccoli errori ovvero disattenzioni o omissioni anche minime che comportano la loro ira e quindi la possessione e i mali che ne derivano; per questo occorre ‘placarli’ con riti appropriati prima e anche dopo l’iniziazione.

La collera dello *zar* è, dunque, sempre conseguenza di un errore commesso, recente o antico, positivo o negativo dell’uomo nei confronti degli spiriti *zar*. Non è umanamente possibile controllare tutte le possibili alterazioni del rapporto tra uomini a *zar* o altri spiriti minori ad essi più o meno collegati che pure possono possederlo, anche con “intenzioni” peggiori di quelle degli *zar*. Alla base di tutti i rituali della confraternita di amhara cristiani (in *AF* registra, come ho detto, di avere tentato di avvicinare *bale zar* musulmani ma di non avere potuto partecipare ai loro culti)⁵⁹⁰ con cui ha avuto, pressoché esclusivamente, a che fare a Gondar, stava l’idea di “fare pace” con lo *zar*, di portarlo a perdonare, di renderlo conciliante, di sostituire la possessione scomposta, che si manifesta al suo primo apparire ovvero quando lo si “offende”, con quella rituale che avviene – se tutto “va bene” a scadenza fisse e controllate.

Questo complesso rapporto, tra uomo e spiriti *zar* differenzia la relazione con gli *zar* lucidamente presentata da Leiris rispetto a quello con altri geni malefici che si cerca di espellere: per questo oggi quando si tratta di pratiche di culti *zar* si parla di *adorcismo*, non di *esorcismo*.

Prima del lavoro di Leiris, i brevi resoconti che trattavano di *zar* non avevano messo chiaramente in luce la dimensione religiosa e culturale di questa relazione, restando influenzati dalla nozione occidentale di possessione demoniaca.

La sua esposizione di questa logica di patto tra uomo e *zar* – che ha come motore della relazione il sacrificio – conserva ancora oggi la sua attualità nell’interpretazione di un importante aspetto del fenomeno.

Leiris conclude accennando a temi che si propone di approfondire in altra sede: l’idea del male che consegue a un errore o a un desiderio non appagato; l’idea che a un male che cova è preferibile un male dichiarato, l’idea del riscatto, dello spiazzamento ovvero del passaggio dello *zar* da una persona a un’altra, che potrebbe paragonarsi al principio fisico della conservazione dell’energia: il male non si estingue, lo si è già osservato, ma può, al massimo, passare da un individuo a un altro, ovvero essere controllato mediante l’iniziazione e l’ingresso in un gruppo di adepti che si riconoscono in pratiche culturali comuni attorno a un/una potente posseduto/a che diviene la loro guida. Un’idea quella della circolazione del male che sarebbe stata seducente per Georges Bataille per André Masson e per Antonin Artaud che riprende l’invito fatto da Mauss agli etnologi di fissare la loro attenzione “ sui fatti misteriosi e sinistri” della mentalità umana. Eglò pensava agli aspetti patogeni degli *zar* e al passaggio delle malattie e dei geni. Questa prospettiva avrebbe potuto comprendere le maledizioni proferite da MA. “ la castratrice” nei confronti di HM, primo marito della figlia e la cattiva sorte della stessa, E.⁵⁹¹

La protagonista del diario e di questi lavori sui culti *zar* è sempre la “zarina” MA., che pochi anni dopo la fine della Missione, lasciò il suo ruolo di *bale zar* per farsi monaca⁵⁹².

II.7. Il ritorno in Africa (1945), i viaggi alle Antille (1948, 1952) e la militanza etnografica.

⁵⁹⁰ *AFI*, p.

⁵⁹¹ Cfr *AF*, nota 187, p.759 in cui viene riportata una canzone che MA cantò nel corso del colloquio con L. e AJ. alla missione; si veda anche mercier (1995), p. 990-901.

⁵⁹² Mercier (2003) , p. i suoi parenti ormai vecchi ebbero modo di vedere rappresentato a teatro l’adattamento di *AF*, cfr. qui pp.

Dopo il 1935 Leiris aveva continuato - ma senza conseguire risultati immediati - l'impegno etnografico.

Fu maggiormente produttivo nell'ambito letterario: entro il *Collège de sociologie* da lui fondato, nel 1937, insieme a Bataille e a Callois, trovò il trampolino di lancio per elaborare il nocciolo della quadrilogia *La Règle du Jeu*, il saggio *La sacré dan la vie quotidienne* conferenza, poi pubblicata, tenuta nel gennaio del 1938 al *Collège* in cui esprime un'idea del sacro, che la critica ha considerato funzionale alla comprensione della sua opera.

La novità di rilievo di questo saggio⁵⁹³ (che nei *Titoli e Lavori* del 1976 Leiris inserisce tra le proprie opere etnografiche)⁵⁹⁴ risiede nell'estensione alla vita di ogni giorno e all'esistenza dell'autore di una dimensione culturale e psicologica, il *sacro* che, in genere, era riservata a civiltà, a gruppi e a individui lontano nel tempo e nello spazio. In quella conferenza egli delineò una "etnografia del quotidiano" di chiara ascendenza surrealista, che applicata all'attuale e all'Europa, prolunga e rende autoreferenziale il suo lavoro di africanista e che si trasforma in un'etnografia del familiare costruita secondo le misure dell'esperienza dell'autobiografo e centrata sul mondo sacro dell'infanzia, in seno al quale oggetti parole e gesti avevano la pienezza delle origini. Se i segni psicologici del sacro sono il perturbante e il tremendo (il *fascinans* e il *tremendum*), Leiris circoscrive la sfera del fenomeno nell'ambito di fatti molti umili, di "certi fatti molto esigui" che appartengono o possono appartenere al vissuto più comune e meno "mitico". Egli infatti colloca gli "idoli" e i "templi" del suo "sacro" nella placida cerchia della sua famiglia borghese procedendo a una decisa secolarizzazione del fenomeno e a un non meno evidente "rimpicciolimento" delle circostanze della sua apparizione.

Così per lui sono "segreti" "attraenti" "vertiginosi" gli oggetti della quotidianità visti con gli occhi del bambino: il revolver del padre e il suo porta ori, la stufa a carbone del tinello di casa, la "radieuse" il gabinetto dove con il "fratello amico" si rinchiudeva per abbandonarsi a interminabili affabulazioni romanzesche, il non lontano ippodromo di Auteuil e il mito eroico del fantino⁵⁹⁵.

In quegli anni entrò nel comitato di patrocinio della rivista di Aloune Diop "Presence africaine" e, dal 1938, assunse la direzione della prestigiosa collana "L'Espèce humaine" fondata nel 1936 da Métraux e Rivière per l'editore Gallimard.

Nel 1934 aveva incontrato Métraux⁵⁹⁶, che rivedrà ad Haiti nel 1948.

⁵⁹³ Inserito nel *Collège de Sociologie* tra l'articolo di Bataille *L'apprenti-sorcier* e quello di Caillois "Le vent d'hiver" che sotto il titolo generale, *Pour un Collège de Sociologie*, costituì una sorta di manifesto in cui ciascuno degli articoli assumeva il valore di un testo programmatico.

⁵⁹⁴ Cfr. MLE (1967). Questo dato è da sottolineare seguendo le felici osservazioni di Jamin (1981) (il Verri): "considerando che Leiris redasse l'elenco dei suoi titoli scientifici in un momento molto serio della vita quando presentò i suoi lavori etnografici all'apprezzamento di un comitato scientifico chiamato a decidere la sua promozione da *Maître* a *Directeur de recherches* presso il CNRS includendovi oltre a saggio sul sacro anche AF va notato il carattere intenzionale di quella classificazione; finalmente Leiris si sentiva autorizzato a dire all'istituzione e nell'istituzione ciò che dal tempo di AF, l'istituzione gli aveva ingiunto di passare sotto silenzio: la sua attività di scrittore" (p.).

⁵⁹⁵ "Se metto insieme - commenta Leiris dopo avere elencato alcuni dati della sua mitologia domestica - tutti questi fatti ricavati da quella che fu, quando ero bambino, la mia esistenza quotidiana, vedo prendere forma a poco a poco un'immagine di quello che per me è il *sacro*. Qualcosa di prestigioso, come gli attributi paterni [il cilindro, il revolver ecc.]. Qualcosa di singolare, come l'abbigliamento d'apparato dei fantini e certe parole dalla risonanza esotica. Qualcosa di pericoloso, come i carboni rossegianti [della stufa] e la sterpaglia costellata di vagabondi nel terreno incolto che allora circondava Auteuil]. Qualcosa di ambiguo, come gli eccessi di tosse che straziano ma trasformano [il bambino] in un eroe di tragedia. Qualcosa di segreto, come i conciliaboli nel cattivo odore di gabinetto. Qualcosa di vertiginoso, come lo slancio del cavalli al galoppo e le caselle a fondo multiplo del linguaggio" [trad. it. di G. Neri] in Margoni, (1998), p. XLVI.

⁵⁹⁶ "Fu nel 1934, che Métraux e io ci incontrammo. Egli rientrava da un lungo soggiorno in America del Sud e io avevo appena compiuto il mio primo viaggio nell'Africa nera. Non ancora laureato, in materia di etnografia io ero soltanto un novizio, o perfino un franco tiratore, perché era stata la poesia, insieme al desiderio di scuotere il giogo della nostra cultura, a orientarmi verso questi studi, e non il gusto della scienza in quanto tale. Etnologo più affermato, Métraux mi trattò nondimeno in modo fraterno. Egli che all'*École des Chartes* aveva stretto, con Georges Bataille, un'amicizia che non si sarebbe affievolita quando l'uno fosse diventato un grande scienziato e l'altro un grande scrittore, dovette essere felice di conoscere uno dei compagni più vicini al suo vecchio condiscipolo, e non meno felice di parlare con un

Allo scoppio della guerra fu assegnato, per qualche mese, a un reparto in una zona desertica dell'Algeria poi congedato. Il suo ritorno a Parigi fu all'insegna di un apparente disimpegno: per due anni mantenne un atteggiamento rigorosamente distante dagli eventi politici, finché, nel 1942, uscì allo scoperto entrando nel *Comité national des écrivains* e cominciò a collaborare con riviste della clandestinità pubblicandovi i primi capitoli di *BIF*.

Nel 1940 aveva ripreso la direzione delle sezione d'Africa nera del *Musée de l'Homme* e stava continuava, dopo la delusione del 1938, con scarso impiego, la redazione della *Langue secrète*, che procedette fra mille indecisioni, confidando al *Journal*, una sorta di "rigetto" per il lavoro scientifico⁵⁹⁷.

A riconciliarlo con l'etnografia, ma in prospettiva del tutto diversa da quella maturata nel corso della Dakar-Gibuti e degli anni ad essa successivi, furono una nuova missione in Africa nera, compiuta nel 1945, e soprattutto due viaggi alle Antille tra il 1948 e il 1952.

Il viaggio in Africa che durò alcuni mesi (26 febbraio- 10 maggio 1945) lo vide impegnato con il geografo Jean Dresch in una missione sulla manodopera in Costa d'Avorio, diretta dall'ispettore delle Colonie Albert- Jean Lucas. C'è da ritenere che avere chiamato Leiris a quell'incarico fosse stata la sua militanza *ante-litteram* nella causa anticoloniale, che traspare nelle pagine di *AF* (opera, come s'è detto, mandata al macero nel 1941). Su Leiris, peraltro, non gravava alcun sospetto di collaborazione con la Francia di Vichy, appena caduta.

La missione Lucas si collocava politicamente sulla linea delle prese di posizione del Congresso di Brazzaville (allora capitale dell'Africa equatoriale francese) del gennaio 1944⁵⁹⁸ e avevo lo scopo di definire mezzi "liberali" attraverso i quali sopperire alla profonda crisi della manodopera che assillava la Costa d'Avorio dopo l'abolizione dei lavori forzati.

Fu quel contatto tremendamente concreto con la gravità dei problemi quotidiani di cui fu testimone a fare sentire profondamente al letterato/etnografo la necessità di una presa di posizione netta di fronte ai fatti, di impegnarsi non nascondendo fin da allora la contraddizione che si manifesta all'etnografo quando "deve farsi uomo impegnato pur tendendo a una perfetta oggettività"⁵⁹⁹. È questa convinzione che anima la prefazione del 1951 ad *AF*⁶⁰⁰ e l'anno prima costituisce la materia

neofita, la cui formazione, essenzialmente "surrealista", differiva tanto profondamente dalla sua che egli poteva trovarvi un complemento. Da parte mia, era sedotto dall'apertura mentale di cui lo specialista dava prova, dallo spirito del viaggiatore che lo incitava a spaesarsi intellettualmente, della sua curiosità profondamente viva, da suo acuto senso del burlesco e dai moti improvvisi che dimostravano quanto fosse illusorio il suo atteggiamento piuttosto puritano di corretto funzionario. Nell'ambito della pressione in cui, benché fosse poco più giovane di me, era maggiore per competenza, ho sempre beneficiato – da vicino e da lontano – del suo sostegno e delle lezioni che potevo trarre dalla sua esperienza multiforme. D'altra parte, a questo etnologo, totalmente dedito alla sua professione, sono grato di non avere tentato alcunché – tutt'altro, anzi – per indurmi a sacrificare la letteratura alla scienza. Non v'è dubbio che per lui i due campi erano connessi e che egli nutriva, al di là delle distinzioni tra le discipline, un appassionato interesse per tutto ciò che possa aiutare gli uomini a conoscere meglio le cose e se stessi. È sul piano di un umanesimo attivo, fondato su un'informazione rigorosa, che dopo lunghi anni di affettuosa intesa ci siamo ritrovati a cooperare effettivamente, e ciò nel segno dell'antirazzismo, causa di cui Métraux fu tenace militante", *Introduzione a Sguardo su Alfred Métraux*: [MLE (1963b), trad. it., in Maubon (2005), pp.140-141].

⁵⁹⁷ *JOU*, p.333: "Durante i primi mesi che hanno seguito il mio ritorno a Parigi, ho riperso – con un ardore che non mi era mai conosciuto – il lavoro sui *Testes en langue secrète des dogons de Sanga*. Ma quest'ardore si è già smorzato. Di nuovo, questo tipo di occupazione non mi soddisfa affatto. Probabilmente perché riesco ad appagarmi solo nell'esercizio di un "certo linguaggio" e questo "certo linguaggio", al pari del pensiero che traduce, è qualcosa di fundamentalmente distinto da quello in cui si formula il pensiero scientifico. Quest'ultimo m'interessa, ma non mi sostiene, non è una ragion d'essere, non mi anima di alcun fuoco, è soltanto uno scialbo alimento" [trad. it. in Maubon (2005), p.40].

⁵⁹⁸ Il Congresso era stato aperto il 30 gennaio da un discorso del generale de Gaulle che riconosceva in una serie di punti (Dichiarazione di Brazzaville) la necessità di un progressivo processo di decolonizzazione.

⁵⁹⁹ Price-Jamin (1992), p.68.

⁶⁰⁰ Cfr. qui supra e Appendice I.

dell'articolo apparso su "Les Temps modernes" dell'agosto: *L'Ethnologue devant le colonialisme*⁶⁰¹.

Nell'introduzione che Leiris scrisse alla raccolta *Cinque studi di etnologia*⁶⁰² che si apre con questo contributo, e raccoglie testi scaglionati in quasi vent'anni, spiega il motivo per cui non ha rimaneggiato i suoi lavori, come sarebbe stato opportuno, soprattutto per il primo, e fa un'importante dichiarazione di "fedeltà etnografica":

Così come sono [si riferisce ai suoi cinque lavori], mi sembra almeno che questi testi esprimano, direttamente o indirettamente, ciò che io intendo per etnologia: una scienza, certo, ma una scienza nella quale il ricercatore si trova impegnato personalmente forse più che in ogni altra. Lo sforzo di penetrare una cultura diversa, grazie al lavoro sul campo, lo porta, in effetti a distanziarsi (sia pure temporaneamente) dalla propria.

Tutto il saggio insiste sulla complessa e ambigua posizione dell'etnografo rispetto all'oggetto del suo studio e Leiris non ha esitazioni sulla parte da prendere:

Noi che per mestiere abbiamo il compito di comprendere le società colonizzate alle quali ci siamo legati per motivi spesso estranei alla pura curiosità scientifica, abbiamo il dovere di essere i loro avvocati naturali di fronte alla nazione colonizzatrice cui apparteniamo. Se abbiamo una qualche possibilità di essere ascoltati, dobbiamo porci costantemente come difensori di queste società e delle loro aspirazioni, anche se tali aspirazioni urtano contro gli interessi considerati nazionali e sono oggetto di scandalo. In quanto esperto di queste società così mal conosciute dalla maggior parte dei cittadini metropolitani[...] l'etnografo ha il dovere di farle conoscere per quello che esse sono veramente, è dunque auspicabile che egli non disdegni – malgrado la consueta ripugnanza degli scienziati per la divulgazione – le occasioni di esprimersi al di fuori delle pubblicazioni scientifiche, per assicurare alla verità che ha da dire la più ampia diffusione possibile- [...] Quanto alla salvaguardia delle culture, ho già spiegato che a mio avviso sarebbe vano conservarle tali e quali, poiché pur ammettendo che sia possibile farlo, ciò finirebbe per pietrificarle e significherebbe, dal punto di vista del colonialismo, il mantenimento della *statu quo*. Senza arrogarci il ruolo di guide [...] o di consiglieri [...] dobbiamo nondimeno considerare che, con lo studio delle loro culture, noi comunque forniamo ai colonizzati materiali che dovrebbero aiutarli a definire al loro vocazione; il tal modo, del resto, non facciamo che assolvere strettamente il nostro compito di scienziati permettendo loro di trarre profitto dagli studi che li riguardano direttamente in quanto ne sono essi stessi l'oggetto. [...] Costituire a uso di questi popoli[...]degli archivi ai quali sia loro consentito attingere è un lavoro di cui nessuno può negare l'interesse[...]⁶⁰³.

L'impegno di cui qui fa professione di fedeltà come scienziato e come uomo, era stato rafforzato da incontri importanti: negli ultimi mesi della guerra aveva partecipato al progetto della rivista "Les Temps modernes" di J. P. Sartre (che aveva incontrato nel 1942)⁶⁰⁴ e di Simone de Beauvoir. La

⁶⁰¹ MLE (1950); l'articolo fu pubblicato con la seguente nota: "Quest'abbozzo riproduce – in una versione alquanto rimaneggiata una segnata dalle circostanze della sua origine – una relazione, seguita da discussione, tenuta il 7 marzo 1950 presso l'*Association des travailleurs scientifiques* (sezione Scienze umane) di fronte a un uditorio soprattutto di studenti, ricercatori e membri del corpo docente" [trad. it. Maubon 2005, p.59]. Fra gli altri, erano presenti alla conferenza, Aimé Césaire, Lévi-Strauss e Jean Rouch.

⁶⁰² Cfr. *Cinq études d'ethnologie [Race et civilisation]* (1951) e quattro articoli (1950-1968), Gonthier, Denoël (« Bibliothèque Médiations »). Riedizione Gallimard, Gonthier, Denoël, 1988 (« Tel »); [trad. it. *Cinque studi di etnologia* in M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005; i cinque saggi sono: *Razza e civiltà*; *L'etnografo di fronte al colonialismo*; *Attraverso Tristi Tropici*; *Sguardo su Alfred Métraux*; *Intervento al congresso culturale dell'Avana*, pp. 73-153].

⁶⁰³ Maubon (2005), pp. 117;123.

⁶⁰⁴ Quando si incontrarono, i due scrittori si erano letti: Leiris aveva ammirato *La Nausea* (1938) e Sartre *Età d'Uomo* (1939). L'incontro avvenne a casa Leiris e fra le due coppie (Sartre e Leiris) nacque un'immediata intesa anche grazie

rivista ispirata dai fondatori, nell'immediatezza delle liberazione, si proponeva di definire i doveri degli intellettuali nel dibattito politico che si andava sviluppando in quel momento difficile. Per Sartre lo scrittore doveva essere "*dans le coup*" e il libro un fatto sociale che abbraccia da vicino il suo tempo. Leiris fu designato quale responsabile della poesia e, fino al 1951, esercitò una notevole influenza nel comitato di redazione occupandosi anche di etnologia e della lotta anticolonialista⁶⁰⁵. Vi pubblicò dell'altro: gran parte del penultimo capitolo di *Biffures* e la presentazione alla riedizione del 1946 de *L'Age d'homme: De la littérature considérée comme une tauromachie*⁶⁰⁶, "confermando la scelta della scrittura in prima persona come modo privilegiato di espressione impegnata"⁶⁰⁷. Lo scopo era quello di ribadire la sua adesione al manifesto della rivista; scrisse questa presentazione in risposta alla *Presentation* di Sartre, ma anche per liberare *L'Age d'homme* dai difetti che pesavano sull'autobiografia: il gusto di contemplarsi, il desiderio di essere assolto:

Guardarmi senza compiacenza era sempre un guardarmi e mantenere gli occhi fissi su di me invece di portarli oltre per superarmi in qualche cosa di più largamente umano (p.14).

L'opera - dedicata a Georges Bataille: (*a Georges Bataille che è all'origine di questo libro*) - contiene un'ambiguità di fondo: la duplicità di atteggiamento che abbiamo già indicato essere tipico dell'autore. Resta il fatto che quella premessa è il suo trattato di estetica più originale: l'autobiografia coincide con la tauromachia, spettacolo in cui spicca l'immagine del torero che trae dal pericolo l'occasione più brillante della propria sfida con la morte:

Ritornando al torero, osservo che anche per lui vi sono regole che non può infrangere e autenticità, giacché la tragedia che recita è reale, nella quale versa il sangue e rischia la pelle. [...] Ho parlato più sopra delle norma fondamentale (dire tutta la verità e soltanto la verità) alla quale è legato l'autore di confessioni e ho anche alluso al preciso cerimoniale cui deve attenersi il combattimento del torero. Per quest'ultimo risulta che la regola, lungi dall'essere una protezione, contribuisce a metterlo in pericolo: dare la stoccata nelle condizioni richieste implica, ad esempio, che egli metta il suo corpo, per un tempo notevole, alla portata delle corna; qui c'è dunque un collegamento immediato tra l'osservanza della regola e il pericolo. Ora, salve le debite proporzioni, lo scrittore che si confessa non si trova forse esposto a un pericolo tanto maggiore quanto più rigida è la regola prescelta? Perché dire la verità, soltanto la verità, non è tutto: bisogna anche affrontarla apertamente e dirla senza artifici quali le arie di superiorità destinate a incutere rispetto, i tremolii o i singhiozzi della voce come fioriture, o dorature, che avrebbero il risultato di mascherarla, se non altro attenuandone la crudezza, e rendendo meno sensibile ciò che può avere di urtante. La dipendenza del rischio da un rispetto più o meno rigido della regola rappresenta dunque l'elemento conservabile senza eccessiva tracotanza nel paragone che mi ero compiaciuto di stabilire tra la mia attività d'autore di confessioni e quella del torero. (pp. 17-19).

Dal punto di vista estetico, il progetto di presentare solo fatti veritieri, rifiutando ogni affabulazione, coincide con l'impegno di raggiungere una densità e una pienezza che lo rendano "*autentico*". Dalla

ai modi molto affabili della moglie di Leiris, Zette. Durante vari mesi i Sartre furono ospiti dei Leiris presso i quali si rifugiarono dopo l'arresto di uno dei membri del gruppo della rivista

"Combat".

⁶⁰⁵ La collaborazione a "Temps modernes" non fu facile: Leiris aveva ben chiara la difficoltà di coniugare l'impegno dell'intellettuale con la dimensione autobiografica della sua letteratura; sicché, per quanto potesse considerare flessibile la formula di Sartre secondo cui, nella letteratura impegnata, la militanza non deve mai fare dimenticare la letteratura, ne visse tutta la contraddittorietà, denunciando nel *Journal*, "l'abisso" che lo divideva da Sartre e dalla de Beauvoir (*JOU*, 4 novembre 1945, pp. 422-423). Difficile ancora di più mettersi al riparo dalle accuse mosse agli scrittori autobiografi dallo stesso Sartre che, ponendo in testa Proust, li incolpava "di avere fatto abbastanza quando hanno descritto la loro natura o quella dei loro amici": Sartre (1945), p.11.

⁶⁰⁶ MLE(1946) la riedizione preceduta da *De la littérature considérée comme une tauromachie*

⁶⁰⁷ Maubon (2005), p. 46.

regola che Leiris si impone: “dire la verità”, dipende il rischio del torero-scrittore, ed è questa regola a determinare e a definire la dimensione estetica. Nella misura in cui il torero si pone, coraggiosamente e impeccabilmente fermo e, nello stesso tempo, si mostra arrogante nel comporre i passi consentiti dal rituale, ruotando lentamente la cappa, e confondendosi nell’attimo della vicinanza, estrema e pericolosissima, al corpo alla bestia, fino a formare una scultura in cui i due corpi si fondono plasticamente, così il letterato/torero può produrre un’altra scultura: l’opera letteraria, fissa nelle regole nel movimento rituale, ma esposta continuamente al rischio dell’impennata del toro.

La tauromachia, arte molto apprezzata da Leiris in questi anni, diviene regola di metodo e canone di composizione, formula autentica e idonea, più di ogni altra, a mettere in luce l’aspirazione a una disciplina dello spirito, a rivelare - correndo costantemente un rischio - alcune cose per sé, nello stesso tempo in cui le rende comunicabili agli altri.

Leiris definirà, sempre attraverso la metafora della tauromachia, anche il suo concetto di bello, nella conferenza tenuta da Haiti: *Antilles et poésie des carrefour* nell’ottobre del 1948⁶⁰⁸:

Già Charles Baudelaire, in un brano dei suoi *Ecrits intimes*, cercando di definire la bellezza notava come essa implichi necessariamente l’incontro di due elementi per definizione eterogenei: l’uno di immutabile maestà. Scultoreo e, se si vuole, “classico”; l’altro essenzialmente ondeggiante, mobile, fugace, insomma “moderno”, se si prende tale termine nel significato etimologico che deriva da “moda”

[...] Riferendomi al passaggio degli *Ecrits intimes* di Baudelaire cui ho accennato, e cercando di trarre dalla sua definizione del bello le estreme conseguenze, ho tentato io stesso – in un saggio sulla tauromachia considerata dal punto di vista estetico – di mettere in luce la mia personale concezione del bello, di cui considero la corrida spagnola l’illustrazione più tipica fra le istituzioni occidentali. Una bellezza che risulta dal confronto di una struttura eminentemente classica, tutta ordine e intelligenza - l’organizzazione stessa della corrida, precisa come un rituale con le sue rigidissime regole tecniche e stilistiche (dimensione *apollinea*, per riprendere il termine di Friedrich Nietzsche) – con l’elemento *dionisiaco* o di puro scatenamento, di forza cieca e oscura, rappresentata dal toro e dal pericolo costante che esso fa incombere sui rappresentanti della regola (i toreri): elemento torbido rappresentato anche dalle perpetue alterazioni – o minacce d’alterazione – che le intrusioni focose dell’animale apportano al rigore geometrico del torero.

Come nella bellezza baudelairiana, vi è convergenza tra un elemento di eternità (l’architettura imponente della regola) con un elemento puramente fortuito, circostanziale (la mobilità inquietante del toro, che rimette tutto in questione a ogni istante). Mi sembra che la bellezza di una corrida dipenda dal fatto che essa si situa nel luogo geometrico o al punto d’incontro di due realtà estranee fra loro: da un lato l’impassibilità cui deve attenersi il torero (i cui movimenti dovranno apparire debitamente controllati), dall’altro la frenesia del toro con le sue corna, alla ricerca costante di una preda meno illusoria dei drappi colorati che lo attirano e lo sviano.

Il dibattito sull’arte aveva preso corpo fra gli intellettuali di punta, a Parigi, nel 1943 con la pubblicazione quasi contemporanea de *L’Etre e la Nèant* di Sartre e de *L’expérience intérieure*⁶⁰⁹ di Bataille. Sartre aveva scatenato contro Bataille una durissima polemica, condensata ne *Un nouveau mystique*⁶¹⁰, in cui, abbattendo le argomentazioni di Bataille, creò tra loro una frattura irreparabile. Bataille gli rispose solo due anni dopo con un breve testo *Réponse à Jean- Paul Sartre*, le ultime pagine del *Sur Nietzsche*⁶¹¹: le due posizioni erano lontanissime e inconciliabili. Sartre intendeva, per il lavoro di scrittura, la necessità di un apprendistato e di una coscienza professionale. Bataille

⁶⁰⁸ MLE(1949a), trad it. Maubon (2005), pp.184-186.

⁶⁰⁹ Bataille (1973), t.V.

⁶¹⁰ Sartre (1947) p.188.

⁶¹¹ Bataille (1973) t.VI.

vedeva la letteratura come sola esperienza di *souveraineté*, capace di rivelare all'uomo l'impossibile.

Da un lato il pensatore della comunicazione, dall'altro il filosofo della coscienza: "l'uno crede nell'effervescenza collettiva che conduce gli uomini a fondersi in un movimento sacrificale, alla cui sommità ogni potere si annulla per lasciare libero corso ad una comunicazione fusionale, per l'altro conta la dialettica della libertà vissuta in solitudine, verso una socialità sofferta ma poi riconosciuta. La scoperta dell'altro avviene, per Bataille, mediante l'abolizione dell'io e da qui l'accusa di misticismo, per Sartre avviene attraversala ragione"⁶¹².

Leiris, che apprezzava razionalmente Sartre, non poteva rinnegare la propria vicinanza intima con Bataille, difendeva la letteratura *engagée* in quanto letteratura che lo impegnava, da cui tuttavia non poteva escludere la poesia (lo testimonia lo stesso duplice riferimento, qui sopra ripreso, alla tauromachia come impegno rischioso dello scrittore e come ebbrezza della ricerca rischiosa del bello, della poesia, in ultima analisi), in ciò mettendosi in contrasto con l'idea sartriana che riconosceva validità solo alla prosa.

Tuttavia Leiris seppe collocarsi in quegli in una "terra di mezzo" e fu risparmiato dalla accuse di Sartre che lungi dall'essere un "maestro della coerenza", manifestò apprezzamento per *L'Age d'Homme*, anche se, sempre sulla poesia, i contrasti in seno al gruppo della rivista erano evidenti.

Simone de Beauvoir ne *La force d'âge*⁶¹³ non mancò, infatti, di sottolineare la posizione discordante di Leiris che aveva l'incarico della poesia affermando che le loro discussioni sul tema erano molto accese.

Fu in *Biffares*- di cui su "Les Temps modernes" comparvero brani che costituiranno i capitoli dell'opera - che Leiris iniziò, sulla base del dibattito vivace a cui partecipò, una ridefinizione del suo metodo di scrittura, anche in risposta alla prime critiche alla sua opera alle quali diede molto ascolto⁶¹⁴.

Non volendo rimanere chiuso nell'immagine di "*embambeur de choses mortes*", ripensò il suo metodo di lavoro, ponendo l'accento – ancora una volta - sulla sua intima vicinanza a Raymond Roussel. Era sempre stato colpito dalla capacità di Roussel di penetrare nel *puvoir créer de mots*, dal nominalismo magico che permette alla parola di suscitare la cosa, e dalla *dislocation* che consente di ricreare l'universo mediante "la creazione di un modo speciale che prende il posto del mondo comune"⁶¹⁵. Si trattava di iniziare un lavoro di *decalage* e di *dressage* sulle *fiches* (che, come nell'etnografia, redigeva anche per le opere letterarie) costruendo un movimento fluttuante di montaggio del testo da costruire in architetture sempre più complesse.

L'esito più immediato fu, nel 1955, la pubblicazione di *Fourbis* che gli valse il *Pix des Critiques*. La sua massima ambizione era ancora allora quella di:

aiutare gli altri attraverso quello che io dico e aiutare me stesso attraverso la condivisione di parole con gli altri⁶¹⁶.

Il compito non era facile, c'era sempre il timore di avere fallito: nel buio in cui Leiris, a fasi alterne, sprofondava, si colloca il tentativo di suicidio del 1957, dopo il quale la "salvezza" verrà trovata, ancora una volta, nella poesia.

La rivista "Les Temps modernes" era stata, fino agli inizi degli anni Cinquanta, il luogo da cui, come ho detto, aveva rese pubbliche le sfaccettature della sua personalità: da quella del poeta di *D'enfer à ce sans nul échange*, del militante di *L'Ethnographe devant le colonialisme*, dell'autobiografo di *Mors* e, con il numero speciale dedicato alle Antille, era stato un dei primi

⁶¹² Tango (2002), p. 339.

⁶¹³ De Beauvoir (1972), p.72

⁶¹⁴ Tra i primi Blanchot (1947)

⁶¹⁵ cfr. MLO (1937)a, p.40.

⁶¹⁶ (RDJ)*BIF*, p. 292.

difensori dell'incrocio tra le culture⁶¹⁷. Inevitabilmente, la sua strada tendeva sempre più a differenziarsi da quella di Sartre in nome di quell'*être poète, vivre poétiquement, se sentir planté en pleine poésie* imperativi che ritornano alla fine degli anni '40, dopo l'esperienza che, nel 1948, lo portò alle Antille dove incontrò nuovamente la possessione, durante le indimenticabili "ingenue" "erranze" all'insegna della "poesia", compiute con Alfred Métraux inseguendo "ingenue diavolerie" nei santuari dei culti *vodu*.⁶¹⁸

L'incontro con Aimé Césaire - da cui era scaturito il progetto del primo viaggio ad Haiti era avvenuto nel 1946. Leiris era restato subito colpito dal poeta tribuno con il quale strinse un legame profondo, e di cui, vent'anni dopo, tratteggerà uno splendido ritratto⁶¹⁹.

Césaire era stato per Breton - che lo aveva incontrato a Fort-de-France nel 1941:

uno splendido portavoce del surrealismo in quella che ne è sempre stata la rivendicazione fondamentale: che l'uomo invece di essere soffocato e lacerato, come avviene in tutte le regioni del globo in cui domina la civiltà occidentale razionalista e meccanicista, assurga infine a un'umanità totale, obiettivo inarrivabile fintantoché con capziosi pretesti utilitaristici, egli verrà imprigionato con catene interne ed esterne⁶²⁰

Di Césaire, Sartre aveva esaltava la lotta per l'emancipazione della Martinica per la quale l'"Orfeo nero" ottenne la legge di dipartimentalizzazione nel 1948 e fu lo stesso Césaire a convincere Leiris a recarsi ad Haiti dove avvenne - attraverso Métraux - l'incontro con il vodu.

Nelle Antille Leiris ritrovò l'Africa mitizzata che non aveva potuto ritrovare in Costa d'Avorio (1945) ed ebbe modo di esprimere i propri sentimenti nei confronti della cultura africana di quella antillana "una cultura meticciosa" da cui era rimasto affascinato in due conferenze trasmesse dalla radio locale: *Message de l'Afrique* (ottobre 1948) e *Antilles poésie des carrefours* (19 febbraio 1949)⁶²¹.

Nell'ambito della militanza politica che lo vide impegnato durante la guerra fredda e il processo di decolonizzazione, in cui si fece campione in nome di un'etnografia impegnata testimoniata dal saggio *L'Ethographe devant le colonialisme* del 1950⁶²² e dalla seconda prefazione di *AF* (1951) di cui s'è detto⁶²³, prioritari divennero la denuncia dei pregiudizi razziali e la lotta contro il colonialismo che traspare nell'analisi condotta nel saggio *Race et civilisation* del 1951⁶²⁴.

Nel 1952 la sua militanza lo condusse, sempre sotto il patrocinio dell'Unesco di nuovo nelle Antille partecipando a una missione dedicata esclusivamente alla questione razziale che là attraverso manifestava in discriminazioni sociali ed economiche. Ne derivò un cospicuo saggio (circa 190 pp.) : *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*⁶²⁵ pubblicato con prefazione di Métraux⁶²⁶.

⁶¹⁷ Il 25 ottobre, la conferenza pronunciata all'istituto francese di Haiti e radiofissata aveva per titolo *Antilles et poésie des carrefours*, cfr. MLE (1

⁶¹⁸ MLE (1963) trad. it. 2005, pp.141-143.

⁶¹⁹ Dal titolo *Qui est Aimé Césaire?*, cfr. MLE (1965).

⁶²⁰ MLE (1965), trad. it., in Maubon (2005) p. 195.

⁶²¹ MLE(1948b); (1949a).

⁶²² MLE (1950a).

⁶²³ Cfr. qui, Appedice I.

⁶²⁴ MLE (1951b) opuscolo redatto per l'Unesco su richiesta di Métraux in cui dimostra che le differenze razziali altro non sono che differenze di civiltà asserendo che il "pregiudizio razziale non ha nulla di ereditario né di spontaneo: è un "pregiudizio", vale a dire un giudizio di valore di origine culturale, privo d'ogni fondamento oggettivo: lungi dall'essere insito nelle cose o inerente alla natura umana, esso fa parte di quei miti che provengono assai più da una propaganda interessata che da una tradizione memorabile", trad. it. Maubon (2000), p.113.

⁶²⁵ MLE(1955).

⁶²⁶ A conclusione del dettagliatissimo rapporto, Leiris delimita chiaramente il ruolo dell'etnografo rispetto ai problemi di cui egli ora è investito: "I conflitti tra "fabbrica" bianca e manodopera di colore rappresentano il problema più difficile, perché non si vede come potrebbero essere risolti al di fuori di una profonda trasformazione della struttura economica delle due isole. Ma si toccano qui i grandi dilemmi sociali di fronte ai quali si trova il mondo contemporaneo nel suo complesso, e non conviene all'osservatore spassionato che ci si aspetta che sia l'etnografo impegnarsi in questo campo" (p.192).

L'impegno che lo vede attivo nella stampa di sinistra, nella forma, soprattutto di denunce e petizioni, fu una parte soltanto del suo io che lo richiamava sempre all'imperativo poetico: il 4 febbraio 1951 apre così il *Journal*:

Ho praticamente abbandonato la poesia con il pretesto di *fare finta* di fare qualcosa di utile. Ma non faccio altro di *fare finta* di fare cose che *sembrano* essere utili.⁶²⁷

II.8. Gli aspetti teatrali della possessione: Leiris “incontra” Métraux: la possessione come “teatro vissuto”: 1948-1958.

Aderendo a un progetto caldeggiato da Césaire e Métraux, Leiris aveva lasciato Parigi alla fine del luglio del 1948 per partecipare a una prima missione nelle Antille (26 luglio-12 novembre); il viaggio doveva essere, nelle intenzioni di Césaire, una crociera che aveva lo scopo di portare via “tutti insieme, neri e bianchi, per festeggiare fraternamente il centenario dell’abolizione della schiavitù”⁶²⁸.

La crociera fu annullata e il viaggio, concepito come una sorta di vacanza, si trasformò in una lunga missione, per la quale ricevette una borsa di studio che comportava obblighi precisi, tra i quali tenere conferenze e tenere contatti ufficiali.

Quel viaggio segnò una svolta decisiva anche nella sua riflessione etnografica, dovuta all’incontro, a Port-au-Prince, e alla successiva frequentazione di Alfred Métraux⁶²⁹, già affermato antropologo americanista che aveva compiuto molti viaggi anche in Polinesia e in Africa.

Da una prima ricognizione ad Haiti da turista (nel corso di vacanze haitiane nel 1941, quando era approdato nell’isola con la moglie Rhoda per il viaggio di nozze), Métraux aveva dolorosamente percepito la portata della campagna condotta con molto rigore dalla chiesa cattolica contro “la superstizione” e, in particolare contro i riti *vodu*: aveva visto bruciare i tamburi e gli oggetti rituali che venivano usati nei santuari ed aveva reagito, anche con i pochi mezzi di cui disponeva, data la sua veste non ufficiale nel paese. Da allora cominciò a pensare seriamente che fosse necessario studiare da vicino il fenomeno, che rischiava di scomparire, dividendo le sue preoccupazioni con il poeta e uomo politico Jacques Roumain⁶³⁰ che aveva incontrato nel luglio e con il quale aveva compiuto un tour nell’isola di Tortuga: entrambi erano decisi a salvare almeno “il ricordo del *vodu*”. A causa della forte repressione del *vodu* che la chiesa cattolica conduceva al pari di quella protestante – che in quegli anni stava facendo molti proseliti ad Haiti – non pare che nel 1941 Métraux abbia potuto assistere a qualche rituale. Dalle sue note⁶³¹ appare che abbia assistito alla processione cattolica della Vergine del Carmelo che la chiesa aveva tentato di imporre per sostituire i riti celebrati per la *loa* o dea dell’amore Erzuli⁶³². All’inizio dell’agosto 1941 i coniugi Métraux ritornarono negli Stati Uniti dove Alfred (che quell’anno aveva ottenuto la cittadinanza americana) ricopriva un importante incarico presso la Smithsonian Institution, nella sezione del *Bureau of American Ethnology* e non ritornò ad Haiti prima del 1944.

⁶²⁷ *JOU*, p.744.

⁶²⁸ *JOU*, p. 466. Nello stesso anno era stato invitato in Algeria, a Sidi Madani dal governo a un incontro interculturale franco- musulmano dove incontrò Lévi-Strauss.

⁶²⁹ Su Alfred Métraux (1902-1963) si rinvia a Lévi-Strauss (1963).

⁶³⁰ Jacques Roumain (1907-1944) poeta, scrittore e uomo politico haitiano di Port-au Prince, nipote di Tancredi Auguste presidente di Haiti dal 1912 al 1913, fu molto attivo nella lotta contro l’occupazione americana di Haiti (1915-1934). Fondatore del partito comunista haitiano, fu arrestato ed esiliato dal presidente Sténio Vincent. Al rientro in patria fondò il *Bureau National d’Ethnologie*. Assecondato dal presidente Elie Lescot, ebbe un carico diplomatico in Messico (1942). La sua morte prematura da qualcuno attribuita ad avvelenamento, privò il suo paese di un portavoce di grande spessore difensore della cultura panafricana.

⁶³¹ Cfr. Laurière (2005), p. 185 ss.

⁶³² Per i termini specifici delle cerimonie *vodu* si rinvia a Métraux (1958), trad. it 1971: il *loa* è l’essere soprannaturale nel *vodu*.

Intanto, nel paese, la repressione dei culti *vodu* continuava: moltissimi santuari (*ounfò*) furono stati chiusi dalle autorità religiose, appoggiate da quelle civili. La reazione molto dura delle popolazioni che non volevano abbandonare gli antichi culti, convinse il governo a moderare l'atteggiamento repressivo della chiesa. A determinare il mutamento di clima era stato, senza dubbio, l'intervento di Jacques Romanin che, ad Haiti, giocò il ruolo più significativo nella neutralizzazione della "vendetta clericale" con il pamphlet "*À propos de la campagne "antisuperstitieuse"*" apparso nel marzo 1942 in "Le Novelliste". Considerati i pro e contro, il governo ritenne più prudente fare cessare la campagna: i santuari furono nuovamente aperti e, con il governo del nuovo presidente Estimé (1946-1952), il *vodu* uscì dalla clandestinità anche se con alcune limitazioni: quando Leiris effettuò la prima missione ad Haiti, le cerimonie erano autorizzate ufficialmente a Port-au-Prince solo il sabato e la domenica sera⁶³³. Quelle che avevano luogo nel corso della settimana, erano soltanto tollerate.

Métraux tornò ad Haiti nel 1944 in qualità di direttore aggiunto dell'Istituto di antropologia sociale della *Smithsonian Institution* per una missione di un mese, con l'incarico di sensibilizzare i suoi interlocutori haitiani all'inchiesta etnografica in vista di pubblicare lavori di carattere scientifico⁶³⁴.

In quell'ambito - come Métraux scrisse del suo saggio-capolavoro sul *vodu* del 1958 - "ebbe la fortuna eccezionale di fare la conoscenza con Mme Odette Menesson Rigaud"⁶³⁵ che fu in seguito la sua guida in materia di *vodu* (alla quale dedicò *Vaudou haïtien*) e della sacerdotessa del culto Lorgina Delorge, altra protagonista delle sue ricerche.

Fu Odette Rigaud a introdurlo nel mondo dei santuari *vodu*, che gli presentò numerosi *mambo* e *houngan* (sacerdotesse e sacerdoti del rito) e, nei dintorni di Port-au-Prince, poté assistere a un *bulé-zin*⁶³⁶.

Il primo suo intervento sul *vodu*, poco conosciuto, ma nondimeno importante, è l'*Introduzione* al saggio della stessa Rigaud⁶³⁷ ove l'autrice descrive un *manger loa*, un'offerta per i *loa*: Métraux vi taccia un breve ritratto della *mambo* Mariline, tacendo la sua vera identità per preservare l'anonimato⁶³⁸, preoccupazione che mantenne, per i personaggi viventi, anche negli scritti successivi.

Quel primo approccio diede l'avvio a uno studio sistematico del culto al quale dedicò un decennio (tra il 1948 e il 1958), mettendo in luce, fin dagli esordi, una visione sistematica e globale della religione *vodu* utilizzando le conoscenze di cui allora si poteva disporre.

Fatto sociale degno di una spiegazione sociale, che vuole sottrarre ai luoghi comuni e costruire come oggetto scientifico: dunque, non superstizione, non rito diabolico non manifestazione folklorica, pittoresca, ma religione popolare di contadini e cittadini poveri di Haiti che lo considerano come elemento serio e sacro. Métraux, sempre nelle premessa al saggio della Rigaud del 1946, osservava che vi trova molto dello spirito del paganesimo rurale della Grecia antica. Descrive il *vodu* usando per la prima volta la metafora teatrale che svilupperà nell'articolo del 1955

⁶³³ MLE (1951) a, p.29, quelle che avevano luogo durante la settimana erano tollerate.

⁶³⁴ Il *Bureau d'Ethnologie* di Haiti (fondato da Roumain) divenne presto un importante centro di ricerche sul folklore haitiano e fu diretto da Edmond Mangonès, sindaco di Port-au-Prince, Lorimer Denis fu il responsabile del servizio antropologico.

⁶³⁵ Métraux (1958), p. 13.

⁶³⁶ Si tratta di una cerimonia durante la quale dei vasi di terra, nei quali si fanno cuocere cibi destinati alle offerte, vengono unti di olio caldo e riscaldati fino al momento in cui l'olio si infiamma. È una cerimonia polivalente che appartiene ai riti di iniziazione, di consacrazione e ai riti funebri. Si presume che il fuoco scaldi i *loa* e dia loro forza e vigore. Métraux (1958), p. 368 (glossario del *vodu*).

⁶³⁷ Menesson Rigaud (1946).

⁶³⁸ La donna si chiama Leonine, come si legge nel diario di viaggio, pubblicato postumo, al 16 novembre 1944: Métraux (1978), p. 150, "donna semplice e generosa che vive in comunione intima con gli dei" posseduta da un originale *loa*, Kapteen Deba alto ufficiale di marina americana. Quando ne aveva le possibilità, Leonine offriva al suo *loa* una festa ogni anno. Métraux ipotizza un rapporto tra questo *loa* e la storia personale della donna che, in giovinezza, era stata l'amante di un ufficiale di marina americano che la trattò duramente poi la lasciò derubandola dei suoi piccoli risparmi. La *mambo* smentì qualunque legame tra i due fatti, dicendo che il *loa* le era stato dato dal padre, circostanza sulla quale cui l'etnologo esprime dubbi.

*La comédie rituelle dans la possession*⁶³⁹ notando, già nel 1946, che il comportamento di un posseduto è strettamente controllato dalla tradizione, così come l'apparizione dei *loa* durante le cerimonie e che l'atteggiamento del posseduto ha una netta *valenza teatrale*; il *loa* sceglie generalmente un *chwal* ("cavallo" che in amharico è *faras*, è lo stesso termine usato nel culto *zar* per indicare il posseduto che viene "cavalcato dallo spirito") dotato del suo stesso temperamento, una notazione che anche Leiris aveva fatto negli anni Trenta a proporsuto degli *zar* di Gondar. Osserva, inoltre, che le cerimonie *vodu* con le loro danze e le loro epifanie rinvigoriscano e divertono i presenti che amano molto queste manifestazioni che egli paragona ai "misteri medievali". Rileva che si conoscono molto poco le confraternite che fanno vivere i santuari, la loro composizione, le loro attività, domandandosi inoltre quale sia l'impatto economico del *vodu* nella vita degli adepti quali le obbligazioni materiali che contraggono affiliandosi a una confraternita. Altra questione rilevante che affronta è quella dell'influenza dentro e fuori dei santuari dei sacerdoti e delle sacerdote del culto. Interrogativi che mettono in evidenza, fin dal primo approccio, un metodo di lavoro sicuro, al cui confronto assai meno strutturate, appaiono le riflessioni sui culti *zar* del Leiris degli anni '30, che, opur presentando intuizioni degne di nota, linearmente, come ho detto, si affida al metodo descrittivo raccomandato da Mauss all'équipe guidata da Griaule. .

I coniugi Métraux ritornarono ad Haiti per un breve, ma molto proficuo soggiorno, tra il dicembre 1946 e il gennaio 1947: Lorgina Delorge soprannomina Alfred *pitit kay* ("bambino della casa"). Durante quel periodo Alfred assistette con la moglie a numerosissimi a riti *vodu* potendo presenziare a un ciclo completo di iniziazione, rimanendo particolarmente impressionato dalla caverna di Balan nella quale si entra nuotando sott'acqua per adorare le antiche divinità: Damballah (Danmbala) e altri dei. Scriverà a Yvonne Oddon che i rituali celebrati là, in occasione del Natale, cerimonie di fuoco e di morti: "sono così impressionanti da valere il viaggio" e paragona la caverna con le sue nerastre onde con i posseduti che si dimenano alla superficie ai dannati che si accalcano sulle rive dello Stige"⁶⁴⁰.

Métraux riprenderà anche in seguito l'analogia tra il *vodu* e l'antichità paragonando un santuario *vodu* con un santuario rurale dell'antica Grecia:

Malgrado il diverso colore della pelle degli adepti- scrive - vi è un paganesimo occidentale che noi qui riscopriamo con gioia oppure con orrore, a seconda del nostro temperamento e della nostra formazione Non è l'Africa che noi dobbiamo andare a cercare ad Haiti, ma la nostra vecchia tradizione classica. Ci seduce come ci seducono i racconti delle fate e ci trasporta in un modo magico senza chiederci di abdicare alle nostre abitudini e ai nostri legami con il presente⁶⁴¹.

Dunque, per Métraux, il *vodu* meritava di essere studiato non soltanto in funzione della sopravvivenza di credenze del Dahomey o del Congo, ma soprattutto come un sistema recente che prende corpo dalla fusione dei elementi diversi. A interessarlo è il suo aspetto dinamico che continua a evolversi piuttosto che la materia che offre agli eruditi che vanno a ricercarne le fonti.

L'occasione di ritornare a Haiti, dopo il 1947, gli fu offerta da un progetto pilota dell'Unesco in collaborazione con il governo haitiano per combattere l'analfabetismo. Come luogo della realizzazione dell'esperienza fu scelta la valle del Marbial, una regione rurale a sud di Port-au-Prince comprendente circa 30000 individui. La posizione ambigua di Métraux è facilmente immaginabile se, da un lato, era stato inviato per un' indagine sociologica finalizzata all'emancipazione della popolazione rurale dell'isola, dall'altro sapeva che quello che più l'interessava per compiere un'indagine sul *vodu*- che comportava una implicazione personale con gli adepti e una partecipazione alla vita del santuario- avrebbe potuto significare aderire in certo modo ai culti: posizione difficile che non lo fece scoraggiare: indagò i culti rurali nella valle del Marbial a cui dedicò un articolo rimasto a lungo inedito, pubblicato nel 2005, nel numero monografico di Haiti

⁶³⁹ Métraux (1955).

⁶⁴⁰ VEDI

⁶⁴¹ Laurière (2005) , pp.185 ss.

della rivista “Gradhiva” il cui titolo recita *Mes amis les paysans de Marbial*⁶⁴². La scelta di quel luogo era stata determinata dal fatto che il governo voleva sostenere la chiesa cattolica contro l’avanzare del proselitismo protestante (una lotta che gli ricordava le lotte religiose della svizzera del XVII secolo). In quel frangente cercò di mostrarsi equanime ascoltando la messa e andando a cercare un “*sorcier*” nel pomeriggio. Métraux comprese che quello rurale non era più un ambiente idoneo per l’indagine sul *vodu*. Nel rapporto all’Unesco del 1951 scrive: “dopo l’abolizione de *vodu* la vita dei contadini è divenuta molto monotona” in quanto è andato perduto “ il sentimento esaltante di entrare in comunicazione con gli spiriti che introduceva nella loro vita un elemento di varietà e di intensità”⁶⁴³, anche se non può non constatare che il proselitismo protestante nella valle è stato benefico da più di un punto di vista: ha diminuito l’analfabetismo (si deve leggere la parola di Dio, dicono i protestanti, non solo ascoltarla!) e il puritanesimo protestante ha dato frutti anche dal punto di vista dei comportamenti degli individui che non fumano, non bevono, non danzano, non ascoltano musica profana, cantano solo canti liturgici. Ma non viene meno in lui l’interesse per il culto che esaminerà nelle città senza mettere in campo una prospettiva comparativa con i culti praticati nelle campagne (che giudica poveri in rapporto a quelli della capitale).

Nonostante che la sua principale fonte di informazioni resti Lorgina Del orge, Métraux frequenta anche altri *ounfò* e altri sacerdoti e sacerdotesse del culto, tra i quali Jo Pierre Gilles, a cui è legato un saggio di Michel Leiris sul sacrificio di un toro che presenta alcune analogie con quello sacrificato il 20 ottobre 1932 a Gondar⁶⁴⁴.

La gestazione dell’opera, frutto di quelle osservazioni, fu assai lunga: Métraux la considerò una sorta di termometro: se stava bene la redazione procedeva, se non era in perfetta forma, guardava con disperazione la massa di appunti che aveva raccolto e che doveva sistemare. Nonostante il travaglio, la sua opera resta, a oltre cinquant’anni di distanza dalla pubblicazione, resta uno dei più significativi contributi sul *vodu*.

Fra gli amici che Métraux incontrò a Port-au –Prince, ci fu Leiris che ricordò con profonda nostalgia i giorni haitiani nell’ omaggio a Métraux, pronunciato subito dopo la sua morte, poi pubblicato: due pagine che condensano la profondità di quell’incontro che lo segnò indelebilmente perché aveva trovato in lui forti consonanze come le trovò tra il *vodu* e lo *zar* che aveva studiato molti anni prima:

Per diverse settimane Métraux mi aveva portato nei santuari *vodu* , sia per visitare gli amici che egli aveva tra i praticanti del culto, sia per assistere alle sedute nel corso delle quali eravamo testimoni, interessati e al contempo stupiti, di scene di possessione. Quelle “ingenue diavolerie”, quali ci apparivano per la semplice ragione che non vi credevamo, non per questo erano per noi meno appassionanti: non soltanto costituivano una ricca materia di ricerca , ma era emozionante vedere persone che per alcune ore dimenticavano la loro condizione generalmente misera per incarnare dèi che riverivano. Per quegli occidentali più o meno rigidi che noi restavamo, era confortante vedere quelle cerimonie mirabilmente impostate dove, tuttavia, in primo pino era l’*ebbrezza mitologica della trance*[il corsivo è mio]

Diavolerie “ che ci consolano”. In mancanza di un sistema col quale potere vivere una mitologia, non è consolante sapere almeno che sotto altri climi vi sono uomini così ospitali – come lo sono di solito i vuduisti haitiani – da lasciarci partecipare ai loro riti, quei riti la cui bellezza e le cui esibizioni ora cupe ora buffonesche si compensano (su un piano che per noi, in realtà, è solo quello del gioco) di ciò che la nostra vita quotidiana ha troppo spesso di soffocante.”⁶⁴⁵

⁶⁴² Métraux (2005).

⁶⁴³ Nella valle di Marbial, scriverà più tardi, non è più possibile compiere uno studio sul *vodu* di cui esamina, con lucidità, il progressivo allontanarsi dai culti in ragione del contemporaneo cambiamento non tanto dovuto alla lotta contro la superstizione condotta dai preti cattolici e dai pastori protestanti quanto per l’avanzare di forme di assistenza che soppiantano le vecchie istituzioni: la scuola e l’ospedale.

⁶⁴⁴ MLE (1951a).

⁶⁴⁵ MLE (1963b), trad.it. Maubon (2005), pp. 142-143.

Pochi anni dopo Leiris scriverà, per la riedizione di *Le vaudou haïtien* del 1968, presso Gallimard, la *Preface* che riporto tradotta in Appendice, ove si trova una chiara esaltazione del metodo etnografico dell'amico che sente profondamente consonante:

[...]Métraux si rivela, attraverso le opere, uomo che si preoccupava prima di tutto della conoscenza concreta; per lui lo studio delle società non era una via che sfocia nella teoria, ma un modo di conoscere gli uomini e di accostarsi loro più da vicino, in tutta la diversità dei loro usi e costumi. Una delle qualità più significative che contraddistingue la maggior parte dei suoi contributi non è forse l'impressione che danno di essere il risultato di un contatto intimo e personale dell'autore con la materia, uomini o cose, di cui tratta?.

E per quanto riguarda il *vodu*:

Soggetto difficile, che attiene alla sociologia, alla psichiatria, alla storia delle religioni, oltre al fatto che si situa ai confini dell'africanismo e dell'americanismo. Ma soggetto appassionante proprio per la sua complessità, perché il vodu è uno strano incrocio ove si mescolano in un quadro antillano, non solo gli apporti dell'Africa nera tradizionale e quelli del mondo cristiano, ma religione, magia, medicina, teatro, musica, danza e arti plastiche. Inoltre (ed è per questo che, affettivamente, può colpire dei ricercatori del genere a cui è appartenuto Métraux) esso rappresenta il luogo in cui, un gran numero di persone – la maggior parte diseredate - trovano una ragione di vivere, in quel paese in cui una dittatura crudele e aberrante alla quale è ancora sottomesso (flagello che deriva, ironia! da un anziano medico ed etnologo il dott. Françoise Duvalier) non ha fatto che aggravare le condizioni miserabili aggiungendo un male supplementare⁶⁴⁶.

Un'interpretazione in chiave eminentemente sociologica, come era nelle corde di Métraux.

Ma cosa si erano detti Leiris e Métraux nelle “erranze” haitiane?

Il problema della lettura della *trance* di possessione nei culti *zar* e *vodu*, nei quali la *trance* è elemento fondamentale come nello *zar*, era senza dubbio all'ordine del giorno delle loro conversazioni. Del resto sarà lo stesso Métraux a riprendere il problema nel volume sul *vodu* del 1958 ove condensa, come si diceva, un decennio di lavoro sul campo e di studio:

Il mio proposito in questo libro è di parlare del vodu da etnografo, cioè con metodo e prudenza. Se da un lato ci siamo guardati dall'entusiasmarci come coloro che, a contatto di una religione esotica, vengono colti da una sorta di sacra venerazione e finiscono per condividere la credulità degli stessi fedeli, d'altro canto mi sono sforzato di evitare l'atteggiamento di quei voltairiani da strapazzo che parlano incessantemente di ridicole frodi con ammiccamenti d'intesa⁶⁴⁷.

Il tema della “buona fede” dei posseduti si intrecciava allora, per Métraux come per Leiris, anche con l'imperativo sartiano della *buona fede* e fu risolto da entrambi con una visione consonante: accenni al “teatro vissuto” di MA. e delle sue adeptes sono contenuti già nei primi saggi di Leiris di cui si è detto; Métraux stesso, nel contributo del 1955 sulla commedia rituale, gioca sul filo della *metafora teatrale* per rendere conto del comportamento dei posseduti che – va sottolineato – sia nel *vodu* sia nello *zar* è sempre comportamento collettivo: la possessione avviene alla presenza di molti “spettatori” che, anzi, sono necessari al suo verificarsi (si pensi al ruolo che hanno nelle cerimonie i canti, i suoni, e la partecipazione attiva degli adepti e degli invitati) e al suo buon esito. Il posseduto, osserva Métraux, in uno stato di estrema tensione entra in *buona fede* nella pelle del *loa* disceso su di lui per cavalcarlo e recita il suo personaggio agghindato con i suoi particolari abbigliamenti contornato da un pubblico fervente che crede sinceramente nell'incarnazione dello spirito. Non può tuttavia non notare come le possessioni non abbiano *nulla di eccezionale* e, lungi dallo svolgersi in un'atmosfera delirante, avvengono in mezzo a una folla investita da un entusiasmo mistico, intervengono in modo codificato in momenti precisi della cerimonia. (p.120).

⁶⁴⁶ Prefazione a *Le Vaudou haïtien* di Alfred Métraux cgr. qui Appendice I.

⁶⁴⁷ Métraux (1971), p. 13.

Attento anche agli episodi che tradiscono, loro malgrado, lo stato di *coscienza* dei posseduti, l'etnografo rimarca che talora un posseduto, vestito con un bell'abito nuovo, farà attenzione a non sporcarlo nonostante il comportamento che da lui esige il *loa*.

Avendo un debole per i *loa*, detti Guédé⁶⁴⁸, geni della morte, per onorarli, offrì loro molte cerimonie e notò che, grazie all'intermediazione di Lorgina Delorge, erano scesi in massa per compiacerlo (p.102).

Quell'apparire dei Guédé a richiesta, lo lasciò perplesso: dall'esterno, lo stesso osservatore "partecipante" Métraux, non poteva essere in grado di appropriarsi delle spiegazioni intime (né delle gradazioni) del fenomeno della possessione; poté, al massimo, tentare di darne conto attraverso lo *spiraglio delle funzioni* che essa riveste nel culto *vodu*. Intendendola come *catarsi* che libera la parola e i gesti dei fedeli essa procura "a povera gente prostrata dalla vita, grazie a questo meccanismo, di porsi al centro dell'attenzione e giocare il ruolo di un essere soprannaturale temuto e rispettato"(p.119).

Fu altresì molto sensibile all'aspetto artistico del *vodu*, essendo particolarmente coinvolto nella musica e nelle danze che accompagnano la possessione, ma non fu mai iniziato al culto a differenza del suo amico Pierre Verger⁶⁴⁹ che volle essere iniziato ai segreti dal *candomblé*.

Métraux, che stimava molto le competenze Verger, gli aveva inviato *La comédie rituelle dans la possession* chiedendogli un parere, e Verger gli aveva risposto senza reticenze: " *Uomo senza fede!! Che osate porre il problema delle sincerità!!!*"⁶⁵⁰

La questione che Verger poneva all'amico - che aveva avuto il merito di riabilitare il culto *vodu* in un momento particolarmente difficile per Haiti - insistendo sull'aspetto dinamico, inventivo, flessibile, del rituale di origine africana, capace di attingere costantemente alle manifestazioni simboliche della moderna società haitiana (nel 1956, ritornando nell'isola, aveva individuato nel turismo, non più nelle autorità civili e religiose il pericolo maggior per la sopravvivenza del culto)⁶⁵¹, è di notevole rilievo e richiama le osservazioni di un altro esperto dei fenomeni di possessione, vissuti per decenni sul campo, quale fu Jean Rouch.

In un intervento del 1985 al convegno su *Trace, chamanisme, possession* che intitolò *La Trance créatrice*, Rouch, dopo avere descritto le sue molteplici esperienze di fenomeni di *trance*, notava:

⁶⁴⁸ Sui Guédé, cfr. Métraux (1958), trad. it. 1971, pp. 11-

⁶⁴⁹ Pierre Verger (1902-1996) era nato a Parigi da una famiglia alto borghese, appassionato di fotografia e di viaggi, a poco più di trent'anni poté assecondare la sua aspirazione:viaggiare da solo intorno al mondo e fotografare. Dal 1932 al 1946 viaggiò quasi ininterrottamente, toccando moltissimi paesi, e vivendo esclusivamente della sua passione che divenne un'apprezzatissima professione. Parigi restò a lungo la base delle sue peregrinazioni, dove ebbe fra gli amici la "banda di Prévert" e gli etnologi del Museo di Etnografia. Le sue fotografie furono pubblicate da giornali e periodici dell'epoca (Paris-Soir, Daily Mirror, Life, Paris Match, ecc.), ma Verger, che non si pose mai l'obiettivo di divenire famoso, volle soprattutto "penetrare" nelle culture che più lo avevano colpito. Momento decisivo nel suo percorso di conoscenza, fu l'arrivo a Bahia, nel 1946: ad attirare la sua attenzione furono i neri brasiliani, le persone più povere; al di là del fatto che furono loro i protagonisti delle sue straordinarie immagini, ne divenne amico e cercò di conoscere da vicino la loro vita. Quando scoprì il *candomblé* (religione afrobrasileiana che si basa sul culto degli *oriza* divinità di origine totemica e familiare, ciascuno associato a un elemento naturale che si basa sulla fede in un'anima propria della natura), ne vide la fonte della vitalità di quella gente e cominciò a svolgere ricerche sul culto che non abbandonò più. Ne andò a ricercare le origini africane, a Kétu, nel Benin, dove studiò l'*Ifa*, un sistema di divinazione tradizionale degli Yoruba, e fu ammesso al grado sacerdotale, ricevendo il nome di Fàtùmbi (colui che rinasce attraverso l'*Ifa*). Per suoi studi e per la sua attività di divulgazione, gli furono conferite lauree *ad honorem* alla Sorbona (1966) e all'Università di Bahia (1973). In Brasile visse fino alla morte, continuando a studiare: alla Fondazione che porta il suo nome (www.pierreverger.org), a Salvador di Bahia, dedicò gli ultimi anni della vita, là, nel 1960, aveva acquistato una piccola casa. Vi si conservano, a disposizione degli studiosi, una biblioteca di oltre 3.500 volumi (in gran parte relativi alle religioni africane e afrobrasileiane); tutti i suoi fondi fotografici (oltre 62.000 negativi che costituiscono l'intera opera) e il suo archivio personale (che comprende oltre a lettere, appunti, ecc. anche una piccola collezione di oggetti rituali africani e afrobrasileiani). Fra le opere cfr. Verger (1954) (1982) (1985) (1995).

⁶⁵⁰ Métraux & Verger (1994), p.224.

⁶⁵¹ Verger (1945)

Tutto quello che posso dire per il momento, è che ho assistito a rituali di possessione ovunque: con l'amico Rouget, nel sud del Bénin abbiamo realizzato insieme un film sul culto di Sakpata nei conventi delle regioni di Savalou.

Ho visto la maggior parte dei film che sono stati realizzati sul Vodou haitiano e sul culto dello Zar in Etiopia, Egitto o Iran, per non parlare delle possessioni indiane o indonesiane. Effettivamente se in essi c'è un filo comune, la *trance*, il suo impiego è ovunque differente, vale a dire:

*-nei paesi dove lavoro, la possessione è un fenomeno assolutamente normale che può colpire tutti, noi, che non possediamo la tecnica del corpo che ci permette di entrare in trance, non siamo normali*⁶⁵² [il corsivo è mio].

Nello stesso anno in cui Métraux pubblicò il saggio sul *vodu* (1958) che venne accolto da Leiris nella collana "L'Espèce humaine" di Gallimard da lui diretta, lo stesso Leiris diede alla stampe, per l'editore Plon, il contributo più noto che dedicò alla possessione, ma non il più "limpido": *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*.

II.9 La possessione e suoi aspetti teatrali presso gli Etiopi di Gondar (1958)

Il rapporto che Leiris aveva intrecciato con Métraux ad Haiti nel corso del breve soggiorno del 1948 si era rafforzato a partire dal 1950, quando Métraux si era stabilito a Parigi: i due si incontrarono, da allora, quasi settimanalmente. Dopo la pubblicazione del saggio *La comédie rituelle dans la possession* (1955), ove Métraux avanza l'ipotesi che gli adepti "simulino" turbe psicopatologiche per indurre la possessione, teoria che Verger contestò decisamente, continuò a lavorare al volume sul *vodu* e fu forse il suo attivismo a spingere Leiris a pubblicare le proprie idee sulla possessione rispondendo, come s'è detto, indirettamente, anche a un tema allora caro a Sartre: quello della "buona fede".

Con l'aiuto di Joseph Tubiana, collega al *Musée de l'Homme* divenuto Setragew di amharico, poté rivedere gli appunti di Abba Jérôme in vista di un nuovo lavoro.

Firmò il contratto con l'editore Plon il 5 dicembre 1957 e gli bastarono tre mesi per terminare il saggio, che uscì nel marzo 1958⁶⁵³.

La critica ha messo in luce la stretta connessione tra i tempi della pubblicazione e il tentativo di suicidio che Leiris aveva messo seriamente in atto, come egli stesso nota nel *Journal*, nella notte tra il 29 e il 30 maggio 1957⁶⁵⁴ ingerendo alcuni grammi di *fenobarbital*. Le sensazioni che provò al risveglio dal coma, narrate in nel *Journal*, e più diffusamente in *Fibrilles*, e ben analizzate da Poitry⁶⁵⁵ sono all'insegna del teatro, di un certo mito del teatro⁶⁵⁶ che sostanzialmente può essere ricondotto a quanto dieci anni dopo scrisse nella *Prefazione* alla seconda edizione del libro di Métraux sul *vodu* (1968):

Essere un altro da sé, uscire da sé attraverso l'entusiasmo⁶⁵⁷ o la *trance* non è uno dei bisogni fondamentali dell'uomo e non deve essere considerato all'attivo di molte società poco industrializzate essersi dotate di mezzi per rispondere, nel modo più diretto e più corporale, per dire

⁶⁵² Rouch (1986), pp. 4-5.

⁶⁵³ Tubiana, nel corso di una missione linguistica sulla lingua *agaw* che l'aveva portato nella regione di Gondar, aveva ritrovato MA. cfr. Mercier (1995), p.903.

⁶⁵⁴ *JOU.*, pp. 494 ss.

⁶⁵⁵ Poitry (1995)

⁶⁵⁶ Cfr. qui Biografia di M. Leiris in Appendice I.

⁶⁵⁷ [ndt.: l'etimologia è dal greco *enthús* o *en-theos* che significa "avere un dio dentro", "essere invasato", "essere ispirato da una forza esterna irresistibile" ovvero dal verbo *enthousiazerein* che trae origine dalla radice *thus* (sanscrito *dhu*) che significa essere ispirato].

così, a questo bisogno che nessuna organizzazione sociale basata sulla pura produzione e, di fatto, più o meno chiusa all'irrazionale, è in grado di soddisfare?⁶⁵⁸

e che riprese, più ampiamente nella *Prefazione* al volume di Rouget del 1980⁶⁵⁹ :

Il potere concesso all'uomo di concepirsi diverso da quello che egli è" così in Occidente, all'inizio del secolo, un saggista al quanto dimenticato Jules de Gaultier, definiva, riferendosi al contenuto psicologico del celebre romanzo di costume di Gustave Flaubert, ciò che egli chiamava il *bovarismo*, tendenza nella quale individuava, attraverso l'illustrazione esemplare fornitagli dal comportamento di un personaggio immaginario, una delle forze motrici dello spirito umano, che caratterizza noi uomini sempre portati a illuderci su noi stessi, immersi come siamo, d'altronde, in un universo retto dall'illusione, che altro non è in definitiva, se non un prodotto del pensiero.[...] Essere fuori da sé (cosa che comporta la trance, uno stato psichico al quale in verità quell'animale stranamente degenerato che è l'uomo non è senza dubbio il solo a potere accedere, nonché condizione raggiunta dai mistici nelle loro estasi), proiettarsi in un altro mondo (come fa lo sciamano), diventare un altro rispetto a se stesso (cosa a cui equivale la possessione, per nulla rifiutata preso numerosi popoli e spesso persino integrata in culti perfettamente leciti), questi tre tipi di rottura – non ricercati in quanto tali, ma più radicali di quelli offerti più o meno apertamente dall'arte e dal gioco – sembrano, quali che siano gli scopi consciamente perseguiti, facilmente realizzabili in società meno industrializzate delle nostre, in cui prevalgono ufficialmente ideologie razionaliste legate al loro sviluppo tecnico molto avanzato e in cui il modo di vivere, comprese le attività del tempo libero, risulta assai più condizionato dalla meccanizzazione e da ritmi calcolati, er lo meno degli ambienti cittadini. (pp.X-XI)

“Essere fuori da sé, proiettarsi in un altro mondo, diventare un altro” la *trance* da possessione permetteva questo, e Leiris ne aveva avuto le prove, seppure tessute in una trama di dubbi, durante il soggiorno gondariano, legati anche al fatto che – come abbiamo osservato – non si sentì mai integrato nella setta di MA., restò e si sentì tranne in rari momenti, l'europeo a cui si domanda qualcosa, il “ricco” occidentale che osserva e viene osservato...non sempre con intenzioni limpide.....

Durante il ricovero in ospedale in seguito al tentato suicidio, Leiris leggeva le *Notes al Livre* di Mallarmé: vi trovò la sorprendente risorsa di un rilancio poetico, che lo condusse ad assumere una decisione ambiziosa quanto drastica: abbandonare la prosa discorsiva e ritornare al “furore” alla carica “dirompente” della parola poetica.

Etre poète, vivre poétiquement, se sentir planté en pleine poésie, sono gli imperativi che, dai lontani esordi della *rue Blomet*, lo riconducono vicino a Bataille a rimodellare le proprie scelte estetiche. L'idea di abbandonare la forma discorsiva per passare alla forma breve, si consolida attraverso un interesse sempre più forte per l'opera verdiana e per il teatro e anche nella ripresa dell'interesse per la possessione e la *trance*, altro aspetto del “meraviglioso” a cui aveva sempre teso.

Allontanatosi dal modello tauromatico, Leiris ritorna alla passione che lo aveva incantato fin dall'infanzia, il teatro, che ritrova nelle freschezza originaria.

L'opera teatrale gli suscita, grazie al *tromp l'oeil flagrant*, un'emozione più autentica di quella della *plaza de toros*⁶⁶⁰. Fondamentale, per questa nuova stagione, fu l'incontro con Francis Bacon, di cui divenne amico, la cui prima esposizione si tenne a Parigi nel 1957.

Così la forma breve rimpiazzò la geometria controllata del *suivi*: la poetica del *liè* venne abbandonata per un'operazione alchemica di cui può essere considerato fare parte il saggio sulla possessione del 1958 che si presenta al lettore, che conosce i limpidi, per quanto poco problematici, resoconti etnografici di Leiris, come un grande e raffinato *collage* di piccoli frammenti, di storie di persone lontane, di pensieri che si intrecciano, di riflessioni che crescono su se stesse, di rimandi: non un discorso organico e complesso, come la sua scansione in capitoli e la forma di un breve

⁶⁵⁸ M. Leiris *Prefazione* a A. Métraux *Le vaudou haïtien*, qui in Appendice I, pp.

⁶⁵⁹ M. Leiris *Prefazione* a G. Rouget, *Musica e trance*, qui in Appendice I, pp.

⁶⁶⁰ (RDJ) *FIB*, p. 205.

saggio potrebbe fare supporre, ma un rincorrersi di immagini che girano attorno a un unico assunto: *il teatro della possessione*.

Il lavoro di Leiris, in cui la possessione non è più indagata in quanto *istante sacro* che nasce da un'esperienza socializzata di dilatazione dell'io, ma come un "gioco" più o meno profondo della coscienza in quanto esso può implicare, è articolato in cinque capitoli⁶⁶¹ preceduti da un'*Introduzione* che si apre con il riferimento – e non è un caso – all'incredulità di Griaule rispetto alla *buona fede* dei posseduti, il quale li aveva condannati sbrigativamente in un lavoro del 1930:

molto spesso i malati [di *zar*] sono maniaci di dubbia sincerità, le loro buffonate e i loro canti sconcertano le gente. Li si incontra ai mercati, alle feste religiose o a quelle private, nei luogo dove sono sicuri d'aver gente intorno [...] Molti di questi pretesi *zar* sono imbrogliatori in cerca di divertimento o di cibo. Tempo fa il governo ha dovuto emanare un decreto per reprimere simili abusi. Ora i posseduti sono molto più rari⁶⁶²

Il saggio di Leiris è corredato da un apparato significativo di note, nel quale vanno individuati gli sforzi maggiori dell'autore rispetto alla definizione anche degli aspetti mitici e medici della *trance* di possessione⁶⁶³, fulcro del lavoro in cui l'influenza di Métraux è particolarmente evidente sia nei riferimenti ai culti delle Grecia antica (culti di Pan, Ecate, della Grande Madre e di Dioniso)- che Leiris sviluppa anche sulla base dei lavori di Henri Jeanmaire sui culti dionisiaci e bacchici e sulle origini del teatro greco⁶⁶⁴ - sia in riferimento all'analisi del fenomeno della *trance* da possessione - a cui Métraux dedica importanti pagine nel volume sul vodu - di cui entrambi individuano un' ampia gamma di stadi (nei casi di *trance* da possessione più profonda interviene l'oblio totale rispetto a quanto è accaduto nel corso della *trance*, in altri un oblio parziale), nel corso di rappresentazioni che attingono alla mitologia dei popoli che la praticano in cui cadono le barriere tra attori e spettatori⁶⁶⁵.

Il centro dell'opera – mosaico multicolore e complessissimo "caleidoscopio" di immagini, personaggi, situazioni nel quale è difficile al lettore orientarsi, non avendo tra le mani la precedente

⁶⁶¹ 1 *Culto degli zar e sciamanesimo*. 2 *Possessione, divertimento e arte*. 3. *Lo zar come simbolo d'un modo d'essere e guida all'azione*. 4. *Coscienza e incoscienza nelle scene di possessione*. 5 *Teatro recitato e teatro vissuto nel culto degli zar*.

⁶⁶² Griaule (1930a), pp.129-135.

⁶⁶³ Alla nota 9, p.76, cita ad esempio il saggio di H.Aubin (1948) che aveva indagato gli effetti del movimento rotatorio del busto e del collo che fanno girare vorticosamente la testa, movimento che *stimola violentemente il labirinto*, il che provoca a sua volta , dal punto di vista psichico un particolare *stato di ubriachezza*. Gli organi interni del torace, dell'addome e della zona pelvica , coinvolti in questi movimenti, subiscono in grado minore vibrazioni continue per la rotazione del bacino e i conseguenti parossismi. Da ciò deriva, come causa secondaria, che la stimolazione del sistema interocettivo si aggiunge alla stimolazione propriocettiva.

⁶⁶⁴ Jeanmaire(1951).

⁶⁶⁵ Métraux, trad. it. (1971), pp. 120-143, partendo da una descrizione delle crisi di possessione che ha osservato ad Haiti nota: "Ogni possessione ha un lato "teatrale", lato che si manifesta già nella cura dei travestimenti. Le camere del santuario fungono un po' da quinte dove gli invasati trovano gli accessori necessari. A differenza dell'isterico, le cui angosce e frustrazioni si rivelano mediante un sintomo – modo d'espressione personale -, il posseduto rituale deve conformarsi all'immagine stereotipa di un personaggio mitico. È fuor di dubbio che gli isterici d'altri tempi, che si credevano preda del demonio, attingevano allo stesso modo gli elementi delle loro personalità satanica al folklore del loro ambiente, ma erano oggetto di una suggestione non totalmente paragonabile a quella degli invasati haitiani" Métraux aggiunge che la crisi di possessione può anche verificarsi nella vita quotidiana venendo ad essere un meccanismo di fuga davanti alla sofferenza o anche alla fatica: coloro che devono compire sforzi straordinari (vedi naufraghi) possono chiedere aiuto al dio Augé che si incarna in loro e trovano la forza per arrivare a riva. Oppure, essendo malfermi a causa di reumatismi, una volta in stato di possessione (che non altera la personalità) possono acquisire passo spedito se sono curvi, oppure grande forza e capacità di prodursi in acrobazie. Métraux controbatte l'attribuzione delle possessioni rituali a disturbi nervosi di natura isterica sulla linea di studi precedenti di Herskovits il quale "segnalava l'aspetto controllato e stilizzato del fenomeno e la sua frequenza in una società dove costituisce un mezzo normale per entrare in contatto con le potenze soprannaturali" (p.136)

produzione di Leiris a partire dal diario *AF* - è certamente l'ultimo capitolo: "Teatro recitato e teatro vissuto nel culto degli *zar*" che si apre con un riferimento alla stregoneria medievale:

Soprattutto la capacità di credere a tutte le proprie menzogne": questo secondo il grande storico romantico Michelet, è il principale tratto caratteristico delle streghe, così come lo espone alla fine del suo studio della stregoneria in Francia nel Medio Evo e nell'*ancien régime*.

Ora, se tra i diversi casi relativi alla possessione che ho potuto osservare vivendo insieme a un gruppo di *bale zar* ve ne sono certamente molti per i quali non si potrebbe mettere in dubbio la sincerità dei principali interessati, ve ne sono altri, però decisamente discutibili⁶⁶⁶.

per arrivare – dopo una seria complessa di argomentazioni ed esempi, alla conclusione nella quale Leiris "*assolve*" i suoi posseduti dall'accusa di malafede e di buffoneria che aveva loro affibbiato il giovane Griaule, ma non soltanto lui.

Nei capitoli precedenti era passato attraverso una serie di considerazioni sulla possessione nei vari ambiti, facendo riferimento, ad esempio, nel primo capitolo, sulla scorta di Filliozat⁶⁶⁷, allo sciamanesimo, ma solo in quanto ambito di culti di vasta diffusione che prevedono la *trance*, sul quale s vari autori avevano riflettuto per determinare se si trattasse forme violente di possessione ovvero di rappresentazioni di possessioni avvenute in tempi lontani che, nel presente, venivano riprodotte ritualmente. Passa quindi a considerazioni sulle crisi di possessione che *non sono* la malattia originaria da curare, ma si manifestano dopo l'intervento del guaritore il quale, dovendo dare un nome allo *zar*, si basa su una serie di indizi e di prove che ha raccolto direttamente sul terreno, a partire dall'affermazione di un posseduto professionale secondo cui "uno *zar* somiglia al suo cavallo", per passare a trattare il tema degli spiriti che hanno posseduto in maniera stabile i membri della famiglia del neo adepto, alle circostanze in cui è sopravvenuto il male; alla gerarchia degli *zar* all'interno di una confraternita (il rango più elevato appartiene a chi è in grado di fare un sacrificio più importante) e alla conseguente considerazione del sacrificio inteso come investimento necessario per entrare nella confraternita.

Il secondo capitolo, dedicato a Possessione divertimento e arte, tocca, fra gli altri, un tema appena accennato in *AF* quale quello la prostituzione (si ricorderà che, talora, aveva definito la casa di MA. una sorta di bordello dove trovavano ospitalità donne ex possedute, divenute adepte, cacciate dai mariti, che per vivere si prostituivano), rilevando che, per quel che riguarda il culto degli *zar*, non si può parlare di prostituzione rituale (sopravvissuta, forse, in Marocco), ma forse nei rituali è riconoscibile una traccia della prostituzione sacra che si manifesterebbe (e pare una forzatura) nella civetteria spesso manifestata dai *wéreza* (paggi degli *zar*), donne (in questo caso) che, durante le riunioni della setta, si esibiscono con particolare galanteria nei confronti degli uomini presenti per estorcere loro delle offerte (p.78).

Riprende anche il tema del travestimento (eonismo), facendo riferimento a rituali di possessione che ha incontrato in Africa occidentale (ollé horé) e si sofferma sulla figura del buffone e sulle danze burlesche che connotano, oltre che le cerimonie *zar*, molti altri rituali (studiati in America, in Asia, Mari del Sud ecc.) e anche sui momenti di spettacolo vero e proprio che vengono inscenati nel corso delle *wadaja* e sui processi burla, che vengono avvicinati ai momenti di gioco che si inscenano nel corso delle feste matrimoniali nelle quali i giovani formano una vera *troupe* d'attori che fanno la parodia di grandi personaggi politici o religiosi. L'assimilazione dei culti *zar* ai riti matrimoniali, viene ripresa anche nel quarto capitolo che tratta di su coscienza e incoscienza delle scene di possessione dove viene proposta una gamma variegata di stati modificati di coscienza: dalla semi incoscienza alla totale incoscienza dei posseduti, a voler significare - nella sovrapposizione di situazioni vissute a Gondar - che è impossibile imprigionare momenti rituali così complessi all'interno di categorie fisse .

⁶⁶⁶ MLE trad. it.1988, p.63

⁶⁶⁷ Filliozat (19).

Dunque erano buffoni o persone in buona fede, i posseduti di Gondar con i quali aveva vissuto cinque mesi tra l'estate e l'inverno del 1932?

Il problema è in realtà un *falso problema* e la conclusione la trae lo stesso Leiris alla fine di questo tormentato saggio che mostra, come s'è osservato, che la dimensione del lungo saggio argomentativo non era nelle sue corde.

Gli si addicevano piuttosto o la descrizione limpida del vissuto e i suoi risvolti psicologici o un discorso più dichiaratamente letterario.

Non è un caso, in questo senso, se, volendo inquadrare - nella presentazione dei suoi *Titoli e lavori* del 1967⁶⁶⁸ per la promozione a direttore di ricerca al Cnrs - il proprio impegno etnografico, redatta in terza persona, Leiris lo consideri tutt'uno con quello letterario, mettendo sullo stesso piano (in modo assolutamente antiaccademico) le opere letterarie e quelle etnografiche citando, fra i titoli, *L'Age d'homme*, *Fourbis*, *Glossare:j'y serre mes glosses*, *Haut mal*, *Aurora*, e scriva:

L'Afrique Fantôme diario che tenne durante questo viaggio [la Dakar-Gibuti], può essere considerato come il testo che segna il suo esordio nella letteratura etnologica e nel contempo avvia la serie di opere autobiografiche che rappresentano il nucleo della sua attività di scrittore [...].

Quindi della propria scelta etnografica dichiara:

Concepito inizialmente come mezzo di spaesamento intellettuale, scelta poi come secondo mestiere, l'etnologia è oggi per leiris un'attività che egli sente intimamente legata alla sua attività letteraria. Dal momento che la poesia è il suo primo interesse, egli si trovava nella disposizione più adeguata per studiare la lingua iniziatica dei dogon di Sanga e procedere, in seguito all'analisi stilistica dei testi raccolti [il saggio *La Langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français)* e del 1948].

L'importanza che Leiris attribuisce al teatro e agli spettacoli in generale, del resto, non poteva non portarlo ad esaminare, con il desiderio ostinato di scoprirne i risvolti psicologici, quella sorta di "commedia rituale" (secondo i termini di Alfred Métraux) che praticano gli adepti di culti basati sulla possessione, come quello degli zar in Etiopia e come il vodui haitiano.⁶⁶⁹

Recensendo, nel 1959, su "Les Temps modernes" i lavori di Métraux e di Leiris sul *vodu*, Jean Pouillon entrò nel cuore del problema della *buona fede*, sostenendo, con estrema chiarezza, che il dilemma *possessione autentica/possessione non autentica*, ovvero *coscienza/incoscienza* dei posseduti è un falso problema e mettendo in risalto come in tutti gli uomini non esistono sentimenti definibili come "naturali": quando un sentimento viene manifestato, osserva, contiene sempre una parte di "cattiva fede".

Noi - scrive ancora - siano come i *garçon* del caffè che recitano la parte dei *garçon* del caffè" di cui parla Sartre in *L'Être et le néant* e, se i posseduti si situano, per Leiris "a mezza strada tra la vita e il teatro", Pouillon sottolinea che "tutti siamo a mezza strada".

Legge, dunque, le opere di Métraux e di Leiris come sono, senza inserirle entro i termini dell'antropologia sartiriana de *L'Être et le néant*, che certamente influenzò Leiris, ma non determinò in lui una conversione, bensì un chiarimento, una conferma, forse, di intuizioni già presenti e che negli anni del dopoguerra gli permisero di fare chiarezza con se stesso, di unificare, sotto un nuovo segno ascendente, le due facce, autobiografia ed etnologia, della sua opera.

Resta il fatto, come Leiris stesso dichiarò, nell'intervista a Price e Jamin a cui s'è fatto cenno, che "in un momento preciso, durante alcuni anni, io ho subito fortemente l'influenza di Sartre" e che quell'influenza ha probabilmente sovradimensionato, nella critica, la ricezione, nella sua opera sulla possessione del 1958, delle idee dell'amico filosofo esistenzialista, mentre assai più influenzata essa

⁶⁶⁸ MLE(1967b)

⁶⁶⁹ Trad. it. in Maubon (2005), pp.204-205.

appare dalle posizioni di Alfred Métraux, con il quale il colloquio sul tema non si era mai interrotto dall'incontro del 1948 ad Haiti.

Indagando il suo principale tema di ricerca etnografica tra il 1934 e il 1958 - la possessione - si può determinare come Leiris sia scivolato da una poetica "surrealista" dell'inconscio a una filosofia "esistenzialista" della coscienza; passaggio che avvenne senza soluzione di continuità poiché è indubbio che egli mostrò, fin dai primi lavori, una forte *sensibilità teatrale* nel descrivere le scene di possessione, così come nel lavoro sugli aspetti teatrali della possessione (1958) permangono tracce di quella celebrazione del *meraviglioso* che contraddistinse il suo primo periodo e, anche dal punto di vista stilistico, vi si percepiscono chiaramente i "lampi" della poetica surrealista.

Se le riflessioni sulla possessione di Leiris e di Métraux furono, come s'è accennato e nei limiti a cui s'è fatto riferimento, influenzate da Sartre, lo stesso Sartre che, nel 1949, aveva trascorso qualche tempo ad Haiti, rimanendo impressionato dal *vodu* e soprattutto dallo slancio frenetico della *trance* di cui scrisse su "Franc Tireur" del 21 e del 24 ottobre del 1949 - fu, a propria volta, influenzato dalle loro riflessioni. Nel 1960, nel corso di un viaggio in Brasile con Simone de Beauvoir, incontrò il romanziere Jorge Amado che li guidò ad assistere alle cerimonie del *candomblé* di Bahia, sua città natale, dove incontrarono Pierre Verger, l'etnologo "iniziato" e furono conquistati dal fascino di quella cosmologia ricca di immagini e dalle trasformazioni "teatrali" dei posseduti "cavalcati" dai loro spiriti.

Le descrizioni di quell'esperienza si nutrono, appunto, delle suggestioni tratte dai lavori di Leiris, di Métraux e di Pouillon:

Simone de Beauvoir, dei posseduti neri di Bahia, scrisse:

Prima schiavi, oggi sfruttati, subiscono un'oppressione che arriva a spossessarli (*déposséder*) di loro stessi: per difendersi non è loro sufficiente di conservare i loro costumi, le loro tradizioni, le loro credenze: essi coltivano le tecniche che li aiutano a straccarsi per mezzo dell'estasi (sic) dal personaggio menzognero nel quale sono imprigionati; nel momento nel quale sembrano perdersi, è allora che si ritrovano: essi sono posseduti, è vero, ma dalla loro verità⁶⁷⁰

La conclusione di Leiris al saggio del 1958 sulla possessione non è molto diversa:

In definitiva, l'elemento teatrale, o, in generale, puramente artistico presente in questi rituali non sembra un elemento accessorio, una semplice conseguenza di una alterazione. Rappresenta piuttosto un qualcosa di molto importante che tende a crescere non appena le circostanze siano favorevoli. La possessione in sé è già teatro perché porta obiettivamente alla raffigurazione di un personaggio mitico o leggendario tramite un attore umano. Musica e canto devono servire per evocare gli spiriti, ma sono anche i mezzi per creare un'atmosfera, e per suscitare entusiasmo [nelle accezione greca del termine] nell'assemblea. Quanto alle danze, si attribuisce loro un valore curativo, perché lo zar vi trova soddisfazione, ma sono al tempo stesso divertimento e spettacolo. [...]

Infine, è probabile che se il teatro in quanto tale contiene potenzialità di catarsi o una "purga" dalle passioni

(diventate meno pericolose nell'istante in cui vengono esteriorizzate in una azione scenica) un valore simile ma ancora più grande deve avere un teatro in cui la persona non è passiva, non esce fuori di sé per un semplice gioco, ma è messa in causa integralmente, e inoltre può inventare in certa misura essa stessa la scena di cui sarà protagonista. Questo è appunto il caso delle riunioni e delle cerimonie legate al culto dello zar, e si può legittimamente pensare che l'adepto ne tragga almeno una certa euforia, un beneficio immediato che lo legherà a queste pratiche, per quanto scoraggianti possano essere i risultati. Siamo qui di fronte, si direbbe, a ciò che costituisce la grande forza delle magie, malgrado le continue smentite che loro infligge l'esperienza: gli elementi affettivi che esse

⁶⁷⁰ De Beauvoir (1963)

mobilitano , insieme con il loro materiale di mirti e d' immagini e con quella parte di dramma che contendono. (pp. 70-72).

A riprova del fatto che il fenomeno della *trance* da possessione, nelle sue varie manifestazioni⁶⁷¹, è molto complesso: uno stato modificato della coscienza attraverso il quale Leiris afferma, senza reticenze che si *esce realmente fuori di sé* - essendo peraltro, fin dalle età più antiche, un'esigenza profonda dello spirito di tutti gli uomini che non si rassegnano alla finitudine di cui sono i soli esseri ad essere consapevoli -, nella sua ultima riflessione sul tema, la *Prefazione* al volume di Rouget *Musica e Trance* del 1981, Leiris, a proposito dell'azione esercitata dalla musica nei rituali di possessione, osserva che la stessa possessione può essere paragonata a una sorta di *teatro interiore*, ben descritto da Gaultier nel personaggio "universale" di Emma Bovary che, come tutti gli essere umani, assume un ruolo in *tutta buona fede*, essendo disposta a seguire i propri fantasmi come una *posseduta che incarna i suoi dei*:

Essendo atta a galvanizzare in certo modo l'individuo, a farlo uscire in un modo o nell'altro dai ritmi quotidiani, la musica costituirebbe insomma uno dei mezzi privilegiati per introdurlo temporaneamente in sorta di sogno ad occhi aperti paragonabile, volendo, al bovarismo inteso in senso stretto (gli stati d'animo di una Emma Bovary ansiosa d'innalzarsi al di sopra della mediocrità della sua vita provinciale e che, simile ad una posseduta che incarna uno dei suoi dèi in una sorta di rappresentazione teatrale interiore, si costruisca un personaggio con tanta buona fede da assumerne il ruolo fino a morirne, che si sia "montata la testa" come altre si abbandonano ad uno spirito che, secondo una concezione assai diffusa , monta loro sulla testa). Se la *trance* e la possessione sono vie attraverso cui si esce realmente fuori da sé, una delle prime domande che è portato a porsi chi studia questi fenomeni ha per oggetto la natura esatta delle reazioni possibili fra ognuna delle loro molteplici modalità e la musica, che rappresenta un mezzo (l'ho già detto diversamente) per sostituire all'io abituale un io sublimato, che dall'osservazione risulta spessissimo associato al verificarsi di tali stati.

Vita e teatro, teatro e vita, si fondono costantemente nell'esperienza di Leiris letterato ed etnologo. Qui Leiris, ottantenne, è alla fine del suo percorso di etnologo, è oramai soltanto poeta del frammento.

I passi che altri studiosi stavano compiendo sul tema della possessione, a partire dallo stesso Rouget, andavano nella direzione di analisi condotte non soltanto sul filo del riconoscimento - che qui Leiris compie senza reticenze - della necessità universale dell'uomo di "essere altro da sé" - una volta messa in disparte definitivamente la questione della buona fede dei posseduti e collocata, la possessione, fra le modalità socio-comunicazionali degli individui e dei gruppi - ma soprattutto aprendosi agli apporti delle discipline scientifiche, alle neuroscienze, volte ad individuare tra ricerca sul terreno e indagini di laboratorio le diverse tipologie della *trance*, le modalità attraverso cui si entra in questo stato modificato, come lo si vive, come se ne esce, quali ne sono gli effetti.

II.10. Il chierico Mazmur (1974)

Quando Leiris realizzò la biografia del *chierico Mazmur*, un *bale-zar* incontrato a casa di MA.- personaggio sul quale in *AF.* dedica brevi cenni - aveva 73 anni da tempo era al centro dell'attenzione della critica letteraria che gli aveva tributato importanti riconoscimenti⁶⁷²; il suo

⁶⁷¹ Alle diversi tipi di *trance* farò più avanti riferimento sulla base di un lavoro di A. Palmisano che fa chiarezza sul tema

⁶⁷² Cfr, qui Biografia di M. Leiris, Appendice I, pp.

impegno di letterato/etnografo/ e critico d'arte contemporanea, non era disgiunto da una posizione "rivoluzionaria" in politica, almeno nelle prese di posizione pubbliche⁶⁷³.

Erano trascorsi oltre quarant'anni dal suo rientro dall'Africa e dall'esperienza gondariana: in pensione come direttore di ricerca, era, dal 1971, direttore onorario di ricerca del Cnrs e manteneva il suo ufficio al *Musée de l'Homme*.

Nel 1974 riprese, dunque, dopo quattro decenni le carte gondariane: il diario, le *fiche*, i quaderni di AJ. e, su quelle basi, costruì un articolo di notevole interesse, assai diverso per impostazione dagli altri contributi, che, oltre ai contenuti di rilievo che reca (il ritratto e la storia di un *bale zar* e della sua famiglia di origine), è rilevante, dal punto di vista filologico, in quanto offre la possibilità di leggere la mappa della documentazione che il segretario-archivista della Missione portò dall'Etiopia e di intravederne le potenzialità di utilizzo che, in gran parte, sono restate tali: la biografia di Mazmur è l'unico esercizio che Leiris compie mediante l'uso intrecciato delle fonti⁶⁷⁴.

Per realizzarlo si avvale del quaderno 236 di AJ. (depositato presso la *Bibliothèque Nationale* di Parigi), del suo diario, *AF*, di cui riprende alla lettera un passo, facendo anche riferimento alle note da lui stesso aggiunte al diario nel momento della pubblicazione. Traccia in tal modo un bel ritratto di Mazmur, avvalendosi anche delle brevi informazioni redatte per la Missione da Saw Agaññahu e dall'*alaqa* Balata, informatori di Gondar. Riporta poi otto canti di Mazmur, trascritti da AJ. sempre nel quaderno ms. 236 (che traduce), dando conto, discorsivamente, dei contenuti delle conversazioni che Mazmur ebbe con lui e con AJ; trascrive inoltre, per intero, la *fiche* di AJ., che contiene le informazioni sul personaggio (in qualche modo ripetendo quanto già detto, ma con le espressioni di Mazmur e dunque riportando l'unico testo "originale" di un posseduto di Gondar).

Ben istruito, e fino ad una certa età, cristiano (figlio di un cristiano e di una galla, musulmana), diacono, l'*alaqa* Mazmur era originario di Bata nel Semén, dove la famiglia aveva un genio guardiano, *Abba Sanga Tchegar* essendo la madre era una potente *bale zar*.

Da bambino aveva sofferto di una malattia agli occhi e, più grande, era stato colpito da una malattia che gli aveva procurato piaghe sulla testa. Rimasto orfano della madre di cui aveva ereditato gli *zar*, era stato portato dal padre presso una famosa *bale zar* che lo aveva iniziato al culto *zar* mediante una complessa cerimonia che prevedeva il sacrificio di vari animali sacrifici di animali (rito del *mora sèra*).

Mazmur aveva bevuto il sangue delle vittime, indossato il peritoneo nel corso della cerimonia quando – è lui stesso a dirlo - era stato *musèrra*, novello sposo e, in seguito all'iniziazione la sua salute era molto migliorata.

Dopo avere ricevuto la benedizione di un grande santo musulmano, lo *sheik* Mohammed Zayd, che gli aveva consigliato di aprire un *guenda* a Gondar, vi si era trasferito ed era divenuto un *bale zar* assai conosciuto e aveva abbandonato la "carriera" religiosa essendosi peraltro convertito all'islam.

In seguito era stato colpito da una parziale paralisi, che – si diceva - era dovuta al fatto che "aveva evocato troppo gli *zar* e i *ganen*". Al tempo dell'incontro con Leiris, la sua fama era decisamente in calo: aveva bisogno di chiedere alla Missione pochi soldi per un "piccolo sangue" per offrire cioè il sacrificio di un pollo ai suoi *zar* che erano numerosissimi (tutti trascritti da Leiris): tra questi il più potente era il re *Šifarraw*.

Quando Leiris lo conobbe (la sera del 23 ottobre a casa di MA.), si stupì del suo modo di vestire: pur avendo affermato di discendere da 14 generazioni di preti, portava un cappelletto musulmano che testimoniava la sua conversione all'islam dovuta (Leiris asserisce che si potrebbe anche pensare il contrario) all'influenza che ebbe su di lui lo *sheik* Mohammed Zayd che, nei canti in cui la sera del

⁶⁷³ è impegnato nelle lotte dell'estrema sinistra (in polemica con il Pcf) vicino a intellettuali di punta quali Sartre, Beauvoir, Levebvre, Nadeau, insieme ai quali nel 1972, ha firmato una petizione in cui si proclama che "la vera lotta contro il capitalismo è ormai inseparabile dalla lotta contro il Pcf nella sua impresa di perversione contro l'idea comunista".

⁶⁷⁴ Nell'intenzione di Leiris vi era la ricostruzione di tre biografie di posseduti: oltre a quella di Mazmur *le clerc*, quelle di *Adanac*, *la dévergondée* e di *"Sayd Mahammad, le fou"* che non vennero pubblicate, cfr. Fabre(1999), p. 232.

primo incontro si produsse con maestria (Mazmur era un ottimo cantore), chiamò “Grande Padre” (*Abba Wa*).

Lo *zar* principale che lo possedeva, re *Šifarrow* (colui che fa per mille) era, secondo MA., il re degli *zar* arabi, “duro e cattivo”, un *alaqa* nel senso militare del termine, un comandante di numerosissimi soldati. Era lo stesso *zar* che possedeva il primo marito di E., HM., che aveva in comune con Mazmur molte caratteristiche: entrambi semiparalizzati, entrambi forti bevitori, (*Šifarrow* ha come cibo rituale il *raki*⁶⁷⁵ e i suoi adepti, come Mazmur, ne bevono anche tre litri al giorno senza ubriacarsi, dicono), entrambi erano di pelle chiara.

Mazmur fa passare *Šifarrow* per un *kaber*, un “meticcio” figlio di *djin* e di uno *zar*, dunque uno spirito dotato di natura ibrida e, perciò, particolarmente instabile; “meticcio” come del resto è lui stesso, figlio di un cristiano e di una musulmana. Dalle analogie tra i due posseduti, Leiris trae considerazioni circa l’attribuzione di uno *zar* a un “cavallo”, cioè a una persona che ne è posseduta e che, appunto, viene “cavalcata” dallo spirito stesso.

Il punto sul quale si sofferma ponendo interrogativi che non è in grado di sciogliere, è quello relativo alla “somiglianza” tra posseduto e *zar* che lo possiede: egli ritiene che le affinità osservate in Mazmur e in HM. – entrambi posseduti dallo stesso grande *zar Šifarrow* – possano ricondursi al fatto che caratteristiche personali simili facciano attribuire, da parte dei *bale zar*, *zar* simili ai rispettivi posseduti: dunque lo *zar* riceverebbe il suo nome sulla base di caratteri psicofisici manifestati dai posseduti, non viceversa.

Riconoscendo di essere in possesso di informazioni insufficienti, che non gli permettono di generalizzare su questo punto (dai documenti che possiede dispone dei nomi di moltissimi *zar*, e sa che sono pressoché infiniti...), propone un piano di lavoro che, non verrà mai realizzato né da lui né da altri studiosi:

sarebbe opportuno raccogliere sistematicamente documenti di questi due ordini: biografie complete dei posseduti professionali o non professionali, includendo (per quanto potrà essere ricostruito) il loro *curriculum vitae* medico nel senso europeo del termine e il loro *curriculum vitae* in rapporto all’istituzione dello *zâr* (guaritori consultati, sacrifici effettuati, spiriti possessori fissi o occasionali ecc.); una monografia completa degli spiriti che rinvii possibilmente alle biografie di tutte le persone che sono registrate possedere o avere posseduto al meno in una località determinata. In particolare occorrerebbe sapere, per ogni posseduto, da quale guaritore dipende (dal punto di vista della diagnosi o dell’assegnazione decisa) lo spirito che lo possiede – per il guaritore da quali spiriti è posseduto - e, per l’uno come per l’altro, quali sono eventualmente i membri della loro parentela che gli spiriti in questione hanno già posseduto, quali sono state le circostanze di queste possessioni e in quale modo si è operata l’ereditarietà, perché, almeno per certi *zâr*, si ammette che si trasmettano in una stessa famiglia nel corso di sette generazioni.⁶⁷⁶

Il tema della “somiglianza” tra *zar* e posseduto costituisce un aspetto della questione che lo stesso Leiris aveva sollevato nel saggio del 1958: quella della “buona” o della “la cattiva fede” di posseduti, *bale zar* o no che siano, e che risolse facendo riferimento al concetto di “teatro vissuto”, tema che è stato ripreso anche in anni recentissimi⁶⁷⁷.

La “deposizione” di Mazmur contiene altri aspetti relativi al primo sacrificio completo che il padre organizzò per lui che sono stati oggetto di acute riflessioni di Jacques Mercier⁶⁷⁸ che ha indagato

⁶⁷⁵ Liquore simile all’acqua vite

⁶⁷⁶ Cfr. qui Appendice I.

⁶⁷⁷ Cfr. più innanzi.

⁶⁷⁸ Cfr. Mercier (1996) ove si accenna anche al tema della diffusione e delle repressione dei culti *zar* a partire dall’evangelizzazione avvenuta tra XIV e XV secolo da parte dei monaci venuti dal nord (Tassesse Tamrat 1972), per parlare di quella più recente, avvenuta in seguito alla caduta del Derg, repressione giustificata dal bisogno di modificare la cultura del paese eliminando gli aspetti “negativi”. Probabilmente la repressione non sarebbe stata tanto forte, asserisce Mercier, se l’Occidente moderno non avesse guardato, con sospetti e timori, la possessione. Questa, dopo essere stata confinata tra i fenomeni diabolici, poi tra gli stati morbosi che riguardano la psichiatria, è ancora lontano

sulle metafore nuziali e regali contenute nelle cerimonie *zar* che Mercier integra con da proprie osservazioni sul terreno (di cui, in realtà, nel lavoro citato riferisce assai poco). Il tema era stato affrontato da Leiris nel 1958 in una lunga nota⁶⁷⁹.

Il termine *mušerra* (sposo/a novella) e quello di *mizé* (paggio d'onore nel matrimonio) sono certamente metafore nuziali che ricorrono nel racconto dell'iniziazione di Mazmur, ma, si chiede Mercier – sulla linea di osservazioni dello stesso Leiris contenute nel saggio del 1958⁶⁸⁰ – fino a che punto il rito del matrimonio tradizionale in Etiopia può essere paragonato a quello dell'iniziazione al culto *zar*?

È un dato accertato che lo *zar*, quando è in corso di identificazione, viene chiamato, in ambito gondariano, *mušerra*, termine che suggerisce l'idea di un giovane, ancora impetuoso, ancora sconosciuto, in ciò richiamando la figura del fidanzato ancora “sconosciuto” alla sua promessa. Mercier, che ha osservato anche di recente sul campo alcune affinità tra feste nuziali e cerimonia di iniziazione allo *zar* – pone in evidenza il fatto che lo stato di *mušerra* dello *zar*/iniziando (lo *zar mušerra* è il nuovo *zar*) dura assai poco, e connota solo alcuni momenti del sacrificio, in particolar modo la reclusione dell' iniziando e la sequenza delle benedizioni che implicano talora la presenza di paggi (*mizé*) o “ragazzi d'onore”. La reclusione è un momento del rito regolamentato: l'iniziando resta chiuso, presso la casa del sacrificio da tre a sette giorni; vale a dire tutto il tempo della cerimonia, nel corso della quale, dopo avere bevuto il sangue dell'animale sacrificato, si ritira per qualche ora dietro una tenda per essere ornato con le sue spoglie (peritoneo, intestino, pelle) e nutrito con la sua carne cruda. Anche la giovane sposa, quando si è concluso il rituale del giuramento nuziale, che ha luogo presso la casa di suo padre, viene portata nella casa dello sposo dove resta reclusa a *lubgo* (fino a due mesi). Nascosta allo sguardo delle persone dietro una tenda, ha come solo compagno permanente il suo primo “ragazzo d'onore” (*mizé*). Il marito la va a visitare, ma non è obbligato a stare chiuso; si affaccenda presso gli ospiti che, se vogliono vedere la sposa, debbono farle dei regali. La cerimonia dell'iniziazione allo *zar* ha, in effetti, questo aspetto in comune con quella nuziale, ma, nota sempre Mercier, vi sono anche profonde differenze: l'iniziando, uomo o la donna, viene sì recluso, ma non vengono qualificati come sposo/a dello *zar*.

Legati alla cerimonia nuziale sono anche i paggi d'onore, i *mizé*, di cui parla Mazmur nell'autobiografia che sono ricordati da Leiris . in vari punti di *AF*. Accanto ai *wézeza* o paggi d'onore degli *zar* (che loro subentrano nei momenti meno importanti del sacrificio) ci sono appunto i *mizé*, ragazzi d'onore, paggi dell'iniziando, come nelle cerimonie nuziali, nelle quali i *mizé* (nel Tigrè detti *arki*) sono gli amici d'infanzia del marito che svolgono l'importante funzione di protettori della sposa, che la devono consigliare rimpiazzando i suoi fratelli naturali che ella deve lasciare per andare a vivere presso lo sposo. I *mizé*, o paggi nei riti *zar*, sono degli adepti che assicurano l'integrazione dei partecipanti al rito, offrendo l'immagine di una “nuova fraternità”, di una pseudo consanguineità. Del resto, considerare lo *zar* come causa di una malattia, ha anche tra i suoi significati, quello di riattivare i legami del malato con i consanguinei. L'iniziato gioca il ruolo di mediatore tra lo *zar* ancestrale e la parentela: può prendere in carico le malattie dei suoi parenti attraverso un rituale di *transfert* oppure li può maledire e trasmettere loro i suoi *zar*.

Vi è un'altra metafora nel sacrificio allo *zar* la cui funzione simbolica è quella di “promuovere” lo *zar* che, prima esitante, nel momento in cui si rivela, viene a patteggiare con il malato e chiede il “suo” sacrificio, ovvero un sacrificio appropriato al proprio *status*. Lo *zar*, rivelandosi, viene elevato, nello stesso momento in cui dichiara il proprio nome, sale nella scala “sociale” degli *zar*

dall'essere riconosciuta come fatto complessivamente religioso culturale e sociale. Nello stesso ambito accademico, rileva, le resistenze sono chiare: gli antropologi discettano molto di più sull'insincerità dei posseduti di quanto non facciano a proposito degli adepti delle religioni “trascendenti”. E quando danno credito al loro stato di possessione intraprendendo l'analisi dei posseduti, hanno la tendenza a elaborare questa relazione come se legasse sostanzialmente due atomi: il posseduto e il dio senza considerare che il fenomeno è determinato dalla sua storia.

⁶⁷⁹ MLE(1958).

⁶⁸⁰ Il vocabolo *mušerra* ha anche altri significati: indica il vigore del germoglio della palma o del finto-banano quando è coperto ancora dal suo involucri.

fino a occupare anche il posto di un re (a un re può essere assimilato il posseduto/*zar* quando si rivela e riceve le spoglie dell'animale che gli vengono poste sul capo come fossero una corona: il peritoneo infatti, secondo questa interpretazione, somiglia a quella sorta di veletta che completa la corona del re, in questo caso realizzata con l'intestino della vittima): si dice che lo *zar* quando scende e si rivela "regna": un' espressione molto usata presso la setta di MA.

Seguendo il filo di queste analogie, è possibile paragonare la cerimonia di intronizzazione dello *zar* a quelle di intronizzazione dei sovrani di Axum, che nel corso della cerimonia erano circondati da 12 dignitari, sei a destra e sei a sinistra ciascuno recante gli attributi della sua carica, come i *mizè* recano nelle cerimonie dei doni. Aggiungendo altre particolarità del rito della incoronazione che vengono riprese nell' iniziazione allo *zar*, quali lo spargimento di erba sulla testa dei nuovi adepti e del re, Mercier vede nelle metafore regali maggiori affinità di quelle nuziali con l'iniziazione allo *zar*. Come lo *zar*/posseduto si nasconde dietro una tenda, tenendo in testa i trofei del sacrificio, così il sovrano, che ha in testa una corona "vera" si cela dietro una tenda per non farsi vedere. Dopo che lo *zar* regna e ha vinto sul suo adepto diviene generoso, come lo deve essere un sovrano, lascia ad altri *zar* minori i compiti di completare il sacrificio e, per quanto lo riguarda, "lascia in pace" il posseduto. La ripetizione del sacrificio in cui il sacrificante è di nuovo *mušerra* e lo *zar* è di nuovo re, è la rappresentazione dell'instabilità della vita dell'adepto con le sue malattie, i conflitti familiari, le difficoltà sociali. Non siamo in presenza, in questo caso della restaurazione mimetica dell'ordine sociale come la definisce Turner⁶⁸¹, ma, secondo Mercier, dell'istituzione di un *legame che di quell'ordine è il garante*.

Quando lo *zar* ha ricevuto il suo sacrificio, l'adepto può chiamarsi con il nome del suo *zar*. Identificandosi con il proprio *zar*, soprattutto se questi è un grande *zar*, addirittura un re (come, ad esempio, è re *Šifarrow*)⁶⁸², l'adepto si solleva rispetto all' abituale condizione di subalternità che vive quotidianamente, risultando potenziato dalla nuova identità che gli si attaglia addosso.

Avere messop in risalto questa affinità di linguaggi metaforici tra culti *zar* e cerimonie nuziali e/o regali riveste una notevole importanza e fa luce sugli stretti legami tra il culto *zar* e le tradizioni più significative della cultura dell'Etiopia.

Narrando la propria storia, Mazmur fa riferimento allo *sheikh* Mohammed Zayd verso il quale mostra particolare venerazione. La sera in cui incontrò Leiris in casa di MA., dice che lo *sheikh* è morto da poco (o almeno così sembra volere fare intendere.), narrando, con grande rammarico, che fu lo stesso *sheikh* Mohammed Zayd a consigliargli di aprire un *guenda* a Gondar. Per questo dice di volere andare in pellegrinaggio alla sua tomba, anche se il cammino dovrà essere molto lungo.

A Mohammed Zayd probabilmente, fa intendere Leiris, si deve la conversione all'islam del diacono Mazmur.

Sulle venerate tombe di santi islamici sono andata anch'io, nel santuario di Jama Negus (Jama Negus) nel Wollo⁶⁸³ dove ho svolto una parte della mia ricerca⁶⁸⁴.

Il santuario fu fondato dallo *shaykh* Mahammad Shafi nell'ultimo quarto del XVIII secolo; là ho incontrato l'ultimo dei successori del fondatore, il sesto, lo *shaykh* Usman, che anche ora benedice coloro che, recandosi in pellegrinaggio al santuario, si apprestano a fare la professione di guaritori⁶⁸⁵.

Non so se la lista di *shaykh* che mi ha fornito Usman sia completa e se la successione degli *shaykh* sia proceduta, a Jama Negus, senza soluzione di continuità: nel caso in cui questo non fosse accaduto e ci siano state interruzioni, si potrebbe pensare che lo *sheikh* Mohammed Sayd, vivo negli anni Trenta, predecessore del nostro Usman, possa essere la stessa persona di cui parla il chierico Mazmur, colui che benedisse il suo *guenda*.

⁶⁸¹ Turner (1972) da Mercier

⁶⁸² Di sangue reale è Dira, *zar* femmina che pure possiede Mazmur, detta principessa dello Scioà: secondo MA., sarebbe figlia dell'imperatore Yasu; molto potente è anche il principale *zar* che possiede MA., il guerriero *Seyfou*.

⁶⁸³ Sui santuari del Wollo cfr. qui III.4

⁶⁸⁴ Cfr. cap. IV Diario di Viaggio

⁶⁸⁵ Sul santuario di Jama Negus cfr. qui cap. III.4.1

Ma questa, per il momento, è soltanto un'ipotesi, suggestiva, che va ulteriormente verificata.

II.11. Leiris “a teatro” in Etiopia.

Una breve digressione a margine della produzione etnografico/letteraria di Leiris, dà il segno del ricordo che in Etiopia è rimasto dell'esperienza della Dakar-Gibuti dopo sessant'anni.

Nel 1993 è stato realizzato l'adattamento teatrale de *L'Afrique Fontôme* per il Teatro Nazionale di Addis Abeba a cura di Geneviève Rosset⁶⁸⁶, con la collaborazione di Tesfaye Guessesse, letterato etiope e prezioso informatore. Titolo originale dell'opera: *Ferendju Ayne-feker-ayne-tela*.

Il diario di Leiris è stato tradotto in amahrico, i testi delle canzoni di Emawayish e di Malkam Ayyahou, tratti dai quaderni di Abba Jérôme, sono stati musicati e anche danzati.

I dialoghi sono stati realizzati parte in francese parte in amharico; la traduzione de *L'Afrique Fontôme* è stata affidata allo storico e uomo di cultura Berhanou Abbebe che padroneggiava perfettamente la lingua e aveva conosciuto sia Leiris sia Abba Jérôme, per cui si sentiva vicino al testo per più di un motivo.

Le musiche sono state curate da Yerga Dubali, originario di Gondar, che ha potuto ricostruire le antiche arie sulle quali le canzoni erano state originariamente cantate.

Il lavoro di ricostruzione del testo ha richiesto alcuni mesi. Una volta elaborato, esso è stato provato dagli attori Asnaketch Worku, nel ruolo di Malkam Ayyahou; Ennanu Demise, in quello di Emawayish; Tesfaye Guessesse in quello di Abba Jérôme; Philippe Demarle in quello di Leiris.

La *pièce* - che si focalizza sull'incontro di Leiris con i posseduti di Gondar - contiene scene di possessione, e, in particolare, si ferma sull'innamoramento di Leiris per la bella Emawayish - è stato rappresentato a Gondar, alla presenza dei pronipoti di Malkam Ayyahou, davanti a un pubblico molto attento e divertito per quella commedia umana (Leiris veniva bonariamente deriso per il suo atteggiamento di amante indeciso) e compiaciuto di potere ascoltare canzoni che evocavano ricordi di tempi passati e un modo di esprimersi tipicamente etiope.

La rappresentazione è stata proposta anche ad Addis Abeba, quindi lo spettacolo è stato portato a Parigi.

Il ruolo dell'attrice che impersonava Emawayish, come è stato messo in risalto dai critici, è stato, secondo i critici, quello maggiormente apprezzato e giudicato “a cavallo tra teatro recitato e teatro vissuto”, usando un'espressione cara a Leiris che era scomparso da appena tre anni.

Gli attori e le attrici si sono sentiti “sotto lo sguardo degli *zar*”. Durante lo svolgimento delle prove e delle recite, hanno ritenuto di riconoscere la loro influenza in alcuni avvenimenti drammatici intervenuti durante il lavoro: hanno concluso che tutta l'impresa, inclusa l'attività dell'adattatrice, era iscritta nella storia dell'Etiopia e nelle sue tradizioni più profonde, quelle dei culti *zar* ben vivi nella pratica e nella memoria collettiva, nonostante le dure repressioni che il governo comunista militare (1974-1991) aveva compiuto, nel tentativo di sradicarli, ascrivendoli ad aspetti negativi della cultura del paese.

La *pièce*, secondo i critici, ha saputo mettere garbatamente in risalto la “distanza” tra la cultura francese e quella dell'Etiopia degli inizi degli anni Trenta.⁶⁸⁷

II.12. Conclusioni: dalla possessione come “teatro vissuto”, agli studi recenti sugli stati modificati di coscienza.

⁶⁸⁶ Su Geneviève Rosset cfr http://www.lesnouvelles.org/P10_magazine/15_grandentretien/15025_genevieverosset.html

⁶⁸⁷ Sullo spettacolo cfr. J. Mercier (2003), pp. 71-72; P. Barbanecy (1998); Niang Kane (2005) **Tutto nel fascicolo teatro**

Il problema dell' "autenticità" della possessione, di cui abbiamo trattato a proposito dei lavori di Leiris e di Métraux – approdati nello stesso anno, il 1958, per quanto riguarda l'interpretazione dei rituali, a risultati che possono essere definiti in parte comuni⁶⁸⁸ - non era sfuggita neppure ai primi etnologi di professione che si erano cimentati nell'interpretazione dei rituali sciamanici.

Nel 1915, Bronislaw Malinowski, nell' articolo *Est- il un artiste ou un prophète?*⁶⁸⁹, si interrogava sulla *trance* di un *medium* dell'arcipelago delle Trobriand, e, nel 1928, a proposito di uno sciamano *yakute*, Gravrili Ksenofontov, salutava "l' autentica arte teatrale che tende a dare vita agli spiriti."⁶⁹⁰

Fu in Francia che il dibattito si sviluppò con maggiore intensità sulla base dei contributi di Michel Leiris, Alfred Métraux e anche Roger Bastide⁶⁹¹, i cui lavori, rispettivamente, sullo *zar* in Etiopia, sul *vodu* haitiano, e sul *candomblé* di Bahia, approdarono a risultati pressoché coincidenti.

Dei primi due studiosi s'è già detto, per quanto riguarda Bastide, va sottolineato che, nell'interpretare la *trance*, impiega il termine "*delusion*", rinviando a un concetto introdotto da Pierre Janet⁶⁹² medico e psicologo, non ritenendo, lo stesso Bastide, che aveva interessi molto ampi anche nei campi delle neuroscienze, che si dovesse ridurre la *trance* religiosa a una semplice simulazione⁶⁹³, anche se allora il dialogo tra discipline etno/antropologiche e neuroscienze era ancora agli inizi.

Gli studi antropologici francesi sulla possessione della fine degli anni '50, particolarmente densi di risultati, subirono, poco più tardi, una forte battuta d'arresto: Métraux morì nel 1963, Leiris non ritornò più (se non incidentalmente) sul tema della possessione, preferì impegnarsi nella letteratura e non compì altre missioni etnografiche. Bastide proseguì la riflessione sulla rappresentazione liturgica soffermandosi in particolare sul controllo della *trance* vale a dire "sull'insieme di sequenze che vanno a condizionare il gioco dei ruoli"⁶⁹⁴, ma la sua prospettiva non era più centrale nel dibattito della disciplina anche se il suo apporto era tanto originale e coraggioso quanto, forse, prematuro: trattando di società afrobrasiliiana aveva sempre rifiutato di considerare il contatto tra culture come un pericolo, come se non facesse altro che distruggere degli insiemi la cui presunta, ma inesistente, purezza sarebbe stato alterata da ogni tipo di rapporto interculturale. La società moderna – sosteneva - crea tanto quanto distrugge.

⁶⁸⁸ Ai quali va senza dubbio affiancato il lavoro di Roger Bastide sul *candomblé* di Bahia dello stesso 1958

⁶⁸⁹ Malinowski (1915).

⁶⁹⁰ Ksenofontov (1928).

⁶⁹¹ Roger Bastide (1898-1974), sociologo ed etnologo, interessato ai problemi di sociologia religiosa nel 1938 si trasferì in Brasile dove fu nominato Setragew di sociologia presso all'università di San Paolo, ruolo che mantenne fino al 1953 (in quel periodo incontrò Lévi-Stauss, Braudel, Gurvitch e altri importanti antropologi, storici, sociologi europei). Attraverso l'opera di Boas, si avvicinò alla psicanalisi, interessandosi della società brasiliana sotto tutti i suoi aspetti e realizzando opere sulla sociologia religiosa, sui fenomeni di acculturazione. Al suo rientro a Parigi venne nominato direttore di studi dell'EPHE (VI sezione) e, dal 1959, gli fu affidata la cattedra di etnologia e sociologia religiosa alla Sorbona, poi quella di etnologia generale. Dal 1972 fino alla morte fu uno dei responsabili de "L'Année sociologique". Lo studio delle religioni afrobrasiliane – in particolare del *candomblé* di Bahia e, in termini generali, l'analisi delle religioni africane del Brasile, per come appaiono nelle loro varianti temporali e spaziali, lo portarono a considerarle non come sopravvivenze o fenomeni residuali, ma come fatti di acculturazione e di rimaneggiamento dei valori culturali in una situazione di disuguaglianza sociale e razziale che egli si preoccupò di denunciare. Fu anche uno dei primi etnologi ad avere interpretato la *trance* come qualcosa di diverso da una manifestazione patologica leggendovi uno dei mezzi di guarigione catartica, subordinato all'osservanza di un preciso codice. La sua opera, come quella di Métraux e di Verger, costituisce un *corpus* di straordinaria ricchezza sul tema dell'intreccio delle civiltà, tipico di Haiti come del Brasile, il *carrefour* di cui parlò anche Leiris al suo arrivo ad Haiti nel 1948. Nel 1958, anno cruciale per lo studio della possessione, Bastide pubblicò *Le candomblé de Bahia, rite nagô* a cui, due anni dopo, seguì il suo capolavoro *Les religions africaines au Brésil*: cfr. Deluz (2006), pp. 221-222, con indicazioni bibliografiche; per la biblio vedi anche Delière (2006)

⁶⁹² Pierre Janet (1859-1947) una delle maggiori figure della psicologia francese tra XIX e XX secolo, ha introdotto negli studi psicologici il concetto di "subconscio" per definire disturbi della personalità nella nevrosi isterica cfr. Ellemberg (1994)

⁶⁹³ Bastide (2000 [1958], p.222

⁶⁹⁴ Bastide (1975) p.213.

Sulla caduta dell'interesse per quei temi, dopo il 1958, si è interrogato Bertrand Hell, studioso dei fenomeni di possessione in Marocco e nelle Comore, in un contributo recente a cui qui farò ampio riferimento - che apre prospettive nuove nella ricerca sugli stati modificati di coscienza ⁶⁹⁵, prendendo le mosse dal dibattito aperto da Daniel Fabre con l'articolo "*Un rendez -vuos manqué: Ernesto De Martino e sa réception en France*". Apparso sulla rivista "L'Homme" alla fine degli anni '90, pone il problema della mancata ricezione in Francia dei lavori di Ernesto De Martino (alla cui traduzione, per Gallimard, fu coinvolto in prima persona Michel Leiris) ⁶⁹⁶, che offriva risposte convincenti ad alcuni interrogativi di Hell, che lo egli riprende e amplia sulla base di una lunga esperienza sul terreno in vari contesti e di studi condotti in collaborazione con centri di ricerca sull'ipnosi (Francia, Svizzera, Canada, Stati Uniti).

Dopo la traduzione dei contributi di De Martino sulla magia e sui culti di possessione dei tarantolati nell'Italia del sud (tra il 1963 e il 1971) ⁶⁹⁷, un silenzio complessivo sul tema in Francia ha investito anche la produzione vasta e incisiva di Bastide, silenzio che Fabre attribuisce, senza esitazioni, alla forte influenza esercitata sulla cultura antropologica dal ritorno in Francia di Lévi-Strauss (1947), che progressivamente rimodellò tutto il paesaggio dell'etnologia, anche se gli autori non ne ebbero una completa e immediata consapevolezza. A partire dagli anni 60, lo strutturalismo aveva conquistato, di fatto, il campo del dibattito antropologico, applicando le teorie del marxismo e dell'ermeneutica, entro le quali né la produzione demartiniana né quella della frangia originale dell'etnologia francese che lo stesso Fabre definisce con un'espressione condivisibile "poetica", di cui facevano parte Leiris e Métraux, non trovarono più spazio (p.210). Non lo trovò nemmeno, come si diceva, la dimensione complessa dell'antropologia di Bastide che - come Balandier - aveva cercato rifugio presso i sociologi, occupandosi, nella maturità, di sociologia delle malattie mentali ⁶⁹⁸.

Le ragioni di quel lungo disinteresse nei confronti degli stati modificati della coscienza sono molteplici, anche se lo stesso Lévi- Strauss non aveva mancato di prendere posizione sulle teorie relative allo sciamanesimo ⁶⁹⁹.

La più significativa sembra - seguendo Hell - quella secondo cui il paradigma strutturalista non accordò alcuna rilevanza alla ricerca di senso riservata da alcuni autori alle costruzioni simboliche, in quanto - come lo stesso Lévi- Strauss dichiarò a proposito dei miti - essa: "*non ha e non può avere come oggetto il mostrare come la pensano gli uomini*" ⁷⁰⁰.

Costruire un oggetto antropologico, grazie all'osservazione minuziosa delle attitudini dei posseduti a partire da un'analisi coerente e paziente dei loro percorsi di vita, non presentava interesse euristico: la legittimità stessa di tale osservazione partecipante veniva contestata, posizione che rinvia come ebbe ad osservare lo stesso Lévi-Strauss, alla "*grandeur*" delle scienze dure ⁷⁰¹.

La profonda ristrutturazione della ricerca antropologica ha riorientato gli studi sulla possessione a definirsi secondo due prospettive principali che, di nuovo, reificano l'opposizione *autentico/non autentico*. Il dibattito sulla *trance* intervenuto tra Gilbert Rouget et Robert Hamayon, ha cristallizzato questa dicotomia: la *trance* è interpretata o come "una disposizione psicopatologica

⁶⁹⁵ Hell(2008), p.14.

⁶⁹⁶ Fabre(1999).

⁶⁹⁷ De Martino (1958) (1961).

⁶⁹⁸ Balandier (1988).

⁶⁹⁹ Lévi-Strauss (1949).

⁷⁰⁰ Idem (1964), p.20. Vi è inoltre da considerare che Lévi- Strauss rifiutò presto il parallelismo stabilito tra cure sciamaniche e cura psicoanalitiche che qualificava lo sciamano come "abreatore professionista", a causa di una sua progressiva diffidenza nei confronti della psicanalisi da cui si distaccò presto sia in quanto tecnica terapeutica sia in quanto costruzione teorica: "Soprattutto ho voluto oppormi alla tentazione che provano troppi etnologi, sociologi o storici i quali, quando le loro interpretazioni non tornano, trovano comodo riempire i vuoti, invece di rimetterle in cantiere, davanti ai quali si trovano con spiegazioni *passe- partout* di cui la psicanalisi è prodiga: Eribon (1988), p.151.

⁷⁰¹ [intervista] Lévi-Strauss- Grisoni (2003), p.17. Sulla rottura che ha determinato questa nuova concezione della scientificità nel campo dell'etnologia francese, cfr. Debaene (2006).

innata della natura umana”⁷⁰² oppure essa non rimanda ad alcun “stato” né ad alcuna “esperienza vissuta”, ma deriva da un “gioco di ruoli”⁷⁰³. La *trance* viene a rappresentare uno snodo significativo della discussione tra strutturalisti e funzionalisti⁷⁰⁴.

Per gli strutturalisti si tratta di un fenomeno di natura universale sul quale si sono elaborati i due scenari dello sciamanesimo e della possessione, la cui collocazione, inversa e simmetrica, risponde alla legge binaria che ordina le produzioni simboliche dell’uomo. Di conseguenza i posseduti sono necessariamente passivi, si abbandonano a un’*ebetudine* che non dominano in alcun modo. La *trance*, secondo Luc de Heusch, non può essere che indotta, “sonnabolica”, e dunque differente da quella degli sciamani che è autoindotta e allucinatoria⁷⁰⁵.

Sul versante dei funzionalisti si sono privilegiate le idee di “messa in scena”, di “rappresentazione”, di “azione rituale” che hanno permesso di legittimarla in quanto istituzione di metacomunicazione che offre uno spazio di regolamentazione alle tensioni sociali. In tal senso, studiando i culti dell’Oceano indiano, Michel Lambeck si è riferito, prioritariamente, ai processi di “*gaining a voice*” che permettono alle donne mahori – maggioritarie nei culti di possessione – di consolidare all’interno del gruppo cui appartengono, il loro ruolo sociale⁷⁰⁶.

Gérard Althabe, focalizzando la propria indagine sulla dimensione politica del fenomeno nel Madagascar, ha sottolineato la funzione di contestazione e di liberazione nell’immaginario attribuita a questi culti nelle società che tendono a liberarsi dal duplice peso del cristianesimo e della colonizzazione⁷⁰⁷. Jean Poirier ha messo in risalto la dimensione di questa terapia collettiva che fa del posseduto una sorta di “porta parola del gruppo” che assicura inconsciamente una funzione di regolazione o di censura sociale⁷⁰⁸.

Come osserva Fabre, a proposito del *rendez vous manqué* dell’opera di De Martino in Francia a cui s’è prima accennato, vi è da mettere in risalto per quanto concerne il fenomeno della *trance*, un aspetto che attiene all’antropologia della coscienza settore particolarmente dinamico negli Stati Uniti dove costituisce il campo di ricerca ufficiale della *American Anthropological Association* (AAA) nel cui ambito sono stati prodotti lavori come quelli di Michel Winkelman sugli aspetti neurofenomenologici dello sciamanesimo⁷⁰⁹ o di Judit Becker sul ruolo della *trance*⁷¹⁰.

Allo stato attuale delle conoscenze, soprattutto dopo i notevolissimi risultati raggiunti da Antonio R. Damasio e dalla sua scuola dell’università dello Iowa sul cervello emozionale⁷¹¹ gli antropologi non possono non tenere in considerazione il grande allargamento del campo di studi relativo alla potenzialità naturali del cervello umano e rimettere in causa l’opposizione tra stato di coscienza “normale” e stati “alterati” o, per meglio dire, “modificati”.

Torna così alla ribalta, ma con ben più solidi puntelli, quella che, senza le spiegazioni offerte dalla ricerca neurofisiologica degli ultimi due decenni, era stata la lettura della *trance* proposta dall’antropologia “poetica” francese alla fine degli anni Cinquanta, che aveva letto la *trance* da possessione come “*teatro vissuto*” non come “*teatro recitato*” e neppure come espressione di un delirio collettivo⁷¹².

Gli studi compiuti da Hell sui posseduti di Mayotte di cui è emblematica la storia di Machamou che egli ha seguito nel corso di vari anni e che presenta per sommi capi, lo hanno condotto ad esprimere una posizione che merita di essere riproposta nel dettaglio

⁷⁰² Rouget 1990[1980], p.9.

⁷⁰³ Hamayon (1955), p.420.

⁷⁰⁴ In un lavoro del 2006, Rouget richiama in modo convincente, i recenti risultati delle neuroscienze relative all’emozione, rompendo con una concezione puramente psicopatologica della *trance*, Rouget (2006b).

⁷⁰⁵ De Heusch (2006), p.88.

⁷⁰⁶ Lambeck (1993), p.334.

⁷⁰⁷ Althabe (1993), p.36.

⁷⁰⁸ Poirier (1987), p.287.

⁷⁰⁹ Winkelman (2000)

⁷¹⁰ Becker (2004).

⁷¹¹ Damasio (1994) (1999).

⁷¹² Cfr. Sobrero (2009), cap. *Le scienze del riconoscimento*, pp. 57-84.

Hell incontra Machamou, madre di famiglia di Mayotte nel 2002; la sua biografia riflette le classiche biografie degli adepti dei culti di possessione, i cui rituali, secondo una formula utilizzata da Leiris nel 1992, si possono ricondurre nel momento più acuto della crisi a “una sorta di iniziazione il cui punto di partenza sarà stato una malattia”⁷¹³.

La malattia elettiva di Machamou si era manifestata dall’infanzia con svenimenti improvvisi, fasi di prostrazione e astenia. In un primo tempo era intervenuta la medicina ordinaria, ma siccome non diede effetti, si ricorse a un “indovino”, che imputò l’origine degli attacchi a numerosi spiriti appartenenti ai suoi ascendenti in linea materna: i *patros* di sua madre e i *tromba* di sua nonna materna. Furono fatte numerose cure, sulla base di questa diagnosi, che portarono Machamou fino a vent’anni in discrete condizioni. Poi gli spiriti ricomparvero minacciando seriamente la sua salute. Con l’aiuto di un guaritore (anch’egli posseduto) il *fundi wa madjini* (corrispettivo del *bale zar* per i culti *zar*), si decise di dare prima ascolto agli spiriti materni, i *patrios*, ritenuti i più impazienti di fare della donna la loro “sedia” (equivalente di cavallo nello *zar*). Al termine di una lunga cura iniziatica, Machamou poté fare il suo grande *ngoma*, ovvero intraprendere la lotta di possessione rituale che ebbe luogo nella piazza del villaggio, nel corso della quale gli spiriti *patros* dichiararono la loro identità (anche in questi rituali al centro della iniziazione vi è la dichiarazione del nome dello spirito che significa attribuzione al posseduto di una nuova identità).

Da allora Machamou officiò lei stessa come *fundi wa madjini*, praticando la veggenza e prendendo in cura dei pazienti.

Nel 2002 quanto Hell la conobbe, M credeva di avere raggiunto un equilibrio anche con i suoi *tromba*: incorporava il meno spesso possibile gli *changizi*, spiriti minori legati ai *tromba*, che apparivano sotto forma di marinai morti nel XIX secolo al largo del Madagascar, e che avevano la funzione di proteggerla dalle intrusioni dei più potenti *tromba*. Il rimedio si rivelò dannoso: la possessione da parte dei *changizi* era divenuta incontrollabile e determinava una serie di comportamenti non più accettabili: eccesso di assunzione di alcool, comportamenti lascivi incontrollati, che la stessa Machamou giudicava incompatibili con il suo stato di madre di famiglia e di musulmana pia (aveva compiuto il pellegrinaggio alla Mecca nel 1999). La donna senendosi in balia dei *tromba*, nell’agosto 2005, su consiglio del *fundi* si sottopose al rituale di auto designazione dei *tromba* mediante una dispendiosa cerimonia, (che costò alla famiglia più di 6.000 euro) perché gli spiriti *tromba*, di alto lignaggio, avevano fatto una lunga lista di loro parenti *tromba* da invitare, richiesto la presenza di un’orchestra celebre, e di una quantità notevolissima di bevande, sigarette e cibi.

La cerimonia fu preceduta dalla reclusione di Machamou, durata sette giorni, nel corso della quale dagli adepti del culto le vennero effettuate abluzioni purificatrici, bagni con erbe, applicazioni sul corpo di paste vegetali, fumigazioni d’incenso e unzioni con acqua lustrale mista a caolino inalazioni di vapore caldo, per forzare la venuta di spiriti indecisi, alternate a bagni freddi per moderare l’irruzione di spiriti molto attivi ed evitarle uno stato di forte confusione. I riti si svolsero sotto la guida del capo del culto e avevano lo scopo di fortificare il corpo della novizia e renderlo idoneo a incorporare i potenti *tromba*. Si agì anche attraverso piante “che respingono” per fare defluire gli spiriti indesiderabili. Intanto, giorno e notte, i *rumbu* (battimenti di mani) ritmati ed le esortazioni vocali degli iniziati incoraggiavano la discesa dei *tromba*.

Machamou passò tutto il tempo della reclusione in una sorta di letargia vigile, prossima allo stato di “*ebetudine*” attestato nella maggior parte dei culti di possessione⁷¹⁴. Finalmente i *tromba* si mostrarono e diedero il loro consenso allo svolgimento il rituale pubblico; a quel punto il capo della confraternita, *fundi* Attoumani, si concesse un po’ in attesa della cerimonia impegnativa: Machamou era pronta.

La cerimonia, descritta da Hell nelle diverse fasi, si svolse nello scenario abituale dei grandi *rumba* a finalità votiva e terapeutica: fu allestito un grande banchetto; davanti ai principali *tromba*

⁷¹³ Price-Jamin (1992), p. 68

⁷¹⁴ Verger (1954) p.171 ss. per i culti degli *orisa*.

conosciuti, avvennero altre possessioni di adepti alle quali si accompagnarono, come al solito, momenti di gioco: alcune donne finsero una possessione e uomini effeminati (sempre presenti in queste cerchie di iniziati) giocarono il ruolo dei buffoni (ruolo già messo in evidenza, per diversi contesti, dallo stesso Leiris nel 1958). Si bevve a volontà e le donne possedute dai *chanigzy* si scatenarono in danze sfrenate. Verso l'alba, otto *tromba* possedettero successivamente Machamou che, ogni volta, indossò gli abiti adeguati per ciascuno; gli spiriti declinano le loro generalità e risposero anche a domande sulle loro parentele. Essendo stati soddisfatti, si congratularono con la nuova adepta.

Cosa era successo?

Davanti a un *parterre* composto dagli spiriti *tromba* ben noti a Mayotte e alla folla degli adepti, Machamou aveva mostrato pubblicamente di conoscere le "regole del gioco": nel rispettare l'ordine gerarchico di apparizione dei *tromba*, aveva manifestato la propria capacità di sottomettersi a un protocollo molto rigido⁷¹⁵. Quindi, come negli *hunsi* haitiani, ove "il talento si manifesta in particolare nel corso delle possessioni successive che li obbligano a cambiare senza soluzione di continuità i ruoli"⁷¹⁶ anche a Mayotte fu molto apprezzata capacità di Machamou di rapportarsi ai *tromba*.

Da questo punto di vista l'iniziazione va letta come una ricerca di legittimità dell'individuo nel gruppo, nella quale l'osservare gli *aspetti teatrali* della possessione costituisce una tappa obbligatoria.

Dunque, dopo l'iniziazione, Machamou, si poté collocare, rispetto alla società da cui faceva parte, su un altro livello: se molti erano stati testimoni delle sue crisi disordinate, ora la nuova adepta esibiva una personalità insospettata, un forte autocontrollo, la conoscenza e il rispetto delle regole del gruppo degli adepti.

Se sulla linea dei lavori di antropologia teatrale di Jerzy Grotowski⁷¹⁷, Machamou può essere assimilata a un "performer"⁷¹⁸, questo tipo di *performance* è il frutto di un processo psichico sotterraneo che comporta la riorganizzazione dell'Io a partire da esperienze intime fortemente sconvolgenti e destrutturanti⁷¹⁹. La *performance* compiuta da Machamou può opportunamente essere avvicinata a quelle dei novizi del *vodu* del Benin al momento dell'uscita dal recinto nel quale sono stati reclusi per più di un anno. Davanti al loro villaggio, radunato per l'occasione, devono montare a turno su degli sgabelli e mostrare il loro talento di danzatori: in questo modo mostrano anch'essi di avere imparato le regole⁷²⁰.

Ma il patteggiamento con gli spiriti che possiedono Machamou non si concluse con la ritualizzazione nel *rumbu*.

Nel dicembre 2006 si giocò un altro momento che iniziò a partire dalle 15,30 del pomeriggio e durò fino alle prime ore del mattino seguente: occorreva riscattare i *fady*, ovvero gli interdetti, che le erano stati imposti dai *tromba*.

Tutta la famiglia, preoccupata per le ulteriori spese che avrebbe dovuto sostenere per un altro rito collettivo, aveva elencato su un foglio le lista dei tabù imposti a Machamou, che erano numerosi e pesanti: non poteva consumare carne di pollo, latte, uova, zenzero, alcuni frutti, non poteva stare a contatto con i bambini, man giare il cibo che rimaneva, ecc.

Questi interdetti, che si andavano ad aggiungere a quelli imposti, a suo tempo, dai *patros*, rendevano la vita della donna molto difficile e la allontanavano dal piccolo nipote. Per questo la figlia e il genero erano molto preoccupati (non potendo curare essi stessi il bambino) anche perché rispettare tutti gli interdetti che le erano stati imposti, le impediva di svolgere una vita normale.

⁷¹⁵ Lo stesso nota Hell che viene rispettato dai posseduti dagli zar di cui parla Leiris (1958)

⁷¹⁶ Métraux (1958), p. 114.

⁷¹⁷ Su Grotowski rinvio al capitolo: *La ricerca sul rituale nel lavoro di Grotowski* in De Marinis (2011), pp. 139-166

⁷¹⁸ Pradier (2005),

⁷¹⁹ Nel corso dei suoi soggiorni a Mayotte Hell è stato introdotto dal fundi Attoumani a quattro altri iniziati: Hell (2007), pp.12.

⁷²⁰ Rouget (2006a), p.13.

Occorreva compiere un'altra cerimonia pubblica, sotto la guida del *fundi* Attoumani, che per l'occasione era posseduto dal grande *tromba* Ndrankendrazza, mentre si attendevano altri quattro venerabili re, tutti apparentati. Il consiglio dei saggi fu espresso: Machamou poteva incorporare ad uno ad uno i suoi otto *tromba* e, a ogni apparizione, la figlia Chamuoi leggeva la lista degli interdetti e sollecitava la comprensione dei *tromba* nei confronti della madre.

I tre primi spiriti (due principi e una vecchia regina), si mostrarono intrattabili. Alcuni piccoli interdetti furono tolti, ma si trattò di poca cosa. Finalmente intervenne un *tromba* bambina, la nipote di Ndrankendrazza, che tolse a Machamou molti interdetti: le consentì di consumare polli, ma solo bianchi, latte, uova, la patata dolce, le piccole banane da cuocere, e di occuparsi dei bambini.

La figlia ne uscì sollevata in quanto il suo problema con il piccolo figlio si era risolto. Altri *tromba*, intervenuti successivamente, non furono altrettanto disponibili.

Solo alle tre del mattino, Machamou, dopo estenuanti negoziazioni che l'avevano lasciata totalmente spossata, prese conoscenza, con evidente inquietudine, dei risultati della negoziazione. Uno stato comprensibile in quanto, essendo iniziata al culto *ngoma*, aveva potuto sperimentare il dolore fisico derivante dalle conseguenze psicologiche degli interdetti.

È proprio sul versante degli interdetti⁷²¹ - che Hell propone un'ulteriore riflessione sugli stati modificati di coscienza che, a suo avviso, rimettono in gioco la questione di cui si è trattato fin qui: quella della possessione come "teatro vissuto", nell'intento di andare al di là dell'enunciazione, per scavare nello stato di estrema vulnerabilità che lo statuto di alleati degli spiriti impone agli adepti dei culti a base di possessione⁷²².

Polemizzando con Hamayon secondo cui il terreno etnografico rende problematica l'idea che "ogni considerazione di ordine fisiologico e psicologico non serve a dare conto dello sciamano"⁷²³

Hell presenta i risultati dell'attività di ricerca svolta, dal 2002, in collaborazione con alcuni specialisti dell'ipnosi, che gli hanno permesso di iniziare un'etnografia attraverso l'ipnoanalisi⁷²⁴. L'approccio sperimentale, lo ha condotto non solo a contrastare numerosi luoghi comuni nel dibattito tra psicoanalisi e neuroscienze, ma anche a constatare che lo sviluppo recente delle indagini sui processi di formazione delle immagini cerebrali, impedisce di confondere tra gli stati definiti "cosciente", "desto", "mentalmente recettivo".

Gli studi sull'ipnosi offrono risposte alle indagini condotte sugli stati dissociativi legati al dolore (grandi ustioni, ad esempio), sulla regolazione delle emozioni da parte del sistema nervoso centrale e sulle illusioni percettive. Da quest'angolo visuale, è possibile oggettivare l'ipnosi al livello dell'attività cerebrale e contrastare l'idea connessa a uno stato di passività del soggetto legato a una sola forza di suggestione. Come ha sottolineato uno dei maggiori esperti francesi di ipnoterapia, Édouard Collot, "il rilassamento mentale, l'allentare la presa, conseguenza della riduzione dello stato di vigilanza e del risveglio si traducono in modificazioni nelle area cingolata anteriore⁷²⁵ nel

⁷²¹ Sugli interdetti per il Madagascar, Rita Astuti ho posto il problema della distinzione tra morale e convenzioni studiando i tabù ancestrali degli abitanti di Betania presso i quali ha vissuto per lunghi periodi negli ultimi vent'anni, dividendone la vita quotidiana: essi non sono in sé né buoni né cattivi; cfr. Astuti (2007).

⁷²² Lo stesso Hell dichiara di avere assistito a cure effettuate d'urgenza per intossicazioni severe, paralisi o edemi dovuti alla trasgressione di interdetti.

⁷²³ Hamayon (1995), p.175

⁷²⁴ Collot (2006)

⁷²⁵ La corteccia cingolata anteriore (ACC) è la parte della corteccia cerebrale situata nella regione superiore della superficie mediale dei lobi frontali, sopra il corpo calloso. L'ACC è la sede della corteccia cerebrale ove vengono elaborati, a livello inconscio, i pericoli ed i problemi cui un individuo è soggetto nel normale decorrere delle proprie esperienze. Può essere considerata come una sorta di *sistema di allarme* silenzioso: riconosce il conflitto in essere quando la risposta del soggetto è inadeguata rispetto alla situazione. Il dolore, il senso di inadeguatezza, o "quello strano non so che" che pervade la persona non è altro che un segnale che "c'è qualcosa che non va". Lo scopo evolutivistico di questo meccanismo è prezioso e consiste nel rendere il resto del cervello *preparato* biochimicamente a possibili imprevisti nell'immediato futuro, e quindi particolarmente reattivo nell'esatto momento in cui l'evento temuto si manifesta. Pare che l'ACC sia anche la sede del dolore da esclusione sociale, una particolare forma di esclusione tipica degli animali sociali come l'uomo. Questo dolore psichico è percepito molto bene, con sintomatologia forte e definita, al

tronco cerebrale⁷²⁶ e nel talamo⁷²⁷. L'ipnosi rinvia a stati particolari di rapporto con il mondo e con la percezione la cui variabilità è illustrata dalle sue applicazioni mediche quali ad esempio la ipnosedazione che, in certi ospedali, si sostituisce all'anestesia tradizionale oppure, nelle forme più leggere, le *trance* silenziose servono sia a studiare la "*perceptude*"⁷²⁸ del paziente sia a costruire un'alleanza terapeutica con chi cura fondato sul principio dell'intersoggettività.

Comune denominatore di questi stati ipnoidi è la modificazione del campo attenzionale e la concentrazione su certe rappresentazioni mentali: pare che questa focalizzazione cerebrale possa indurre direttamente reazioni fisiologiche tangibili sulle quali si è concentrata l'attenzione di Hell che si avvale dei risultati degli studi sulla tomografia a emissione di positroni condotti in numerosi centri di ricerca (Liegi, Harvard, Waterloo), sulla cui base è stata dimostrata l'esistenza di correlati neuronali specifici all'ipnosi: è possibile ormai tracciare una linea di demarcazione precisa tra il *ricordo* e il *rivissuto*: quando un soggetto sveglio si ricorda un momento della sua vita, attiva soprattutto i lobi temporali destro e sinistro, aree che non reagiscono quando non si pensa a nulla di preciso. In compenso, nello stato ipnoide, il soggetto mobilita un'area cerebrale che interessa le regioni della vista (occipitale), delle sensazioni (parietale) e della motricità (precentrale). Allora anche se è immobile "vede, sente e si muove".

I risultati scientifici corroborano i resoconti soggettivi degli ipnotizzati che ricordano, invariabilmente l'impressione di "rivivere" i momenti scelti e non semplicemente di "ricordarli"⁷²⁹. Se, grazie ai nuovi mezzi di indagine le teorie sulla formazione delle immagini nel cervello sono state formulate alla fine degli anni '80, il principio di un vissuto corporale legato all'ipnosi è attestato nella sperimentazione terapeutica da oltre quarant'anni.

Dal vasto corpus di esperienze condotte in tutto il mondo si possono considerare i dati clinici che riguardano l'*adversive therapy* che ha a che vedere con il tema degli interdetti sul quale lo stesso Hell si è soffermato studiando la possessione a Mayotte e in Marocco.

Il protocollo di questa terapia si fonda sul *condizionamento negativo semplice*. Ad esempio per liberare un individuo dal vizio del fumo lo si ipnotizza e il terapeuta "ancora" una sensazione sgradevole (ad esempio la nausea) associandola al tabacco. A partire da qual momento il fumatore sentirà delle nausee, potrà anche vomitare e tenderà a non fumare più.

Un'ampia letteratura medica attesta l'efficacia di questa terapia nella cura dalle dipendenze quali, oltre al fumo, l'alcolismo, la bulimia, la passione compulsiva per il gioco o altre sindromi da dipendenza.

Dunque, ritornando ai casi studiati a Mayotte, l'intervento legato a uno spirito, può giocare funzione terapeutica di risposta repulsiva. È il caso di una giovane donna, Zalihata, che faceva largo uso di *cannabis* curata mediante l'incorporazione del *tromba* Bevava, che le ha proibito assolutamente l'uso di questa sostanza. Dopo qualche mese di *rumbi* e di *trance* violente, Bavava si è manifestato e ha dichiarato che la sua prima esigenza era il rispetto del tabù, quello del *bangué* (la *cannabis*). Zalihata ha rispettato questo interdetto e da persona marginalizzata e dipendente da molti droghe e

pari di altri dolori di origine fisica. Una possibile variante del dolore da esclusione sociale è quello "lancinante" derivante da abbandono sentimentale (o sindrome da abbandono).

⁷²⁶ Il tronco cerebrale è collocato sotto gli emisferi cerebrali, frontalmente rispetto al cervelletto, questa struttura allungata è collegata a tutte le altre parti dell'encefalo. Qui hanno sede funzioni come la respirazione, il controllo del ritmo cardiaco e della pressione sanguigna, e la regolazione del livello di coscienza e di vigilanza. Nel tronco cerebrale passano le principali vie motorie e sensoriali da e per i centri cerebrali: è qui che molte di esse si incrociano, facendo sì che ciascun emisfero cerebrale controlli soprattutto il lato opposto del corpo.

⁷²⁷ Collot (2006), p.114.

⁷²⁸ Sul concetto di "*perceptude*" in ipnosi si rinvia a Roustang (2003), pp. 179-194. Va osservato che, dopo i lavori "rivoluzionari" dello psichiatra americano Milton Erickson, il principio di comunicazione interpersonale è divenuto la chiave di volta della cura ipnotica: Bioy e Michaux (2007), p.14 ss.

⁷²⁹ Faymonville e altri (2005), p.47. Risultati identici si hanno se si propone a un soggetto di ricordarsi un brano di musica o un colore: l'illusione sensoriale lascia delle tracce cerebrali precise, mostrando che lo stato ipnoide porta a trattare le informazioni nocicettive esattamente come nel caso di una visione o di un ascolto obiettivo. L'immagine e il suono cerebrale assomigliano alla percezione reale.

dall'alcool, ha ritrovato il proprio equilibrio, conduce una vita ordinata in seno al proprio gruppo sociale.⁷³⁰

Ciò premesso e ritornando ai temi legati alla ossessione, discostandosi da Lapassade, Hell non pone a fondamento della stessa l'esistenza dei disturbi dissociativi o isterici, anche se riconosce che la presa in carico di persone che soffrono di alterazioni del comportamento costituisce un aspetto importante dei culti⁷³¹.

I riferimenti all'ipnosi che compie, sono finalizzati a chiarire globalmente il processo iniziatico a vasto raggio che non si limita – e non deve essere limitato - a essere considerato un dispositivo terapeutico: il forte vissuto corporeo e immaginario degli adepti, deriva dal “principio dell'ancoraggio”, che è alla base dell'induzione ipnotica.

Una iniziazione riuscita consiste nel fissare nel profondo della persona, nello stato della coscienza latente, una o più personalità, suscettibili di essere riattivate in tutti i momenti grazie a stimoli volontari (autoinduzione nelle *trance* dei “grandi iniziati”) o inconsci (nei casi degli interdetti alimentari), tuttavia questo non basta a costruire una teoria del condizionamento che sarebbe troppo semplicistica.

Gli studi nell'ambito delle neuroscienze hanno mostrato come che la cognizione non sia il prodotto di una logica cerebrale, ma dipenda dalle costruzioni sociali e dalle esperienze personali, come dimostrano le recenti indagini sulla “plasticità cerebrale”. Grazie alle teorie sulla formazione delle immagini cerebrali si constata, per esempio, che le regioni specializzate nella coordinazione dei movimenti o nell'udito possono essere più o meno sviluppate a seconda che i soggetti praticino più o meno intensamente esercizi di destrezza, ovvero la musica⁷³². Fare riferimenti al “processo di ancoraggio” legato a un'induzione ipnotica riporta a considerare che le nozioni troppo spesso ripetute di “riflesso condizionato” e di “automatismo” non esauriscono il problema. L'ancoraggio dello spirito si lega a un reale lavoro della psiche dell'iniziato, che impone la sua partecipazione attiva, essendo lo scopo del procedimento quello di pervenire a costruire quella che può essere definita una “*pelle di possessione*” un nuovo involucro che gli permette di appropriarsi di immagini, significati, di formarsi una memoria particolare (tra cui rientrano gli interdetti alimentari) e di costruire un'interazione sociale fondata sul cervello emozionale⁷³³.

In questa ottica, il concetto di ancoraggio, permette di risolvere le apparenti contraddizioni messe in risalto da chi ha osservato i culti di possessione, ponendosi il problema dell' *autenticità/in autenticità* che si collega alla questione della grande variabilità di forme di possessione, messa in evidenza da numerosissimi studi, senza che ne venga offerta una spiegazione soddisfacente.

Il riferimento all'ipnosi che permea i contributi di Hell, permette di non ricorrere all'idea della simulazione. Gli stati ipnoidi possono fluttuare molto marcatamente in funzione del contesto e della natura dell'induzione. Così, solo per quel che concerne la *trance* profonda, conviene distinguere tra *trance* sonnambolica” (marcata da un forte attività tonica con dissociazione della personalità e personalità alternante.) e *trance* stuporosa (o profonda, di tipo catalettico) le quali implicano reazioni dei soggetti molto diverse, come ha dimostrato Erickson⁷³⁴.

In questo senso che nell'esperienza della possessione degli spiriti *tromba* di Mayotte il fatto che si possano osservare *trance* molto dissimili presso gli iniziati, non deve sorprendere anche perché i diversi esiti dipendono anche dalla differenza del “potere” (della abilità) dei guaritori: un fatto che fu messo in luce dallo stesso Lévi- Strauss che parlò di potenza di convinzione dello sciamano guaritore, che deriva direttamente dalla profondità del processo di ancoraggio realizzato durante l'iniziazione⁷³⁵. I vecchi iniziati marocchini, brasiliani, mahori evidenziano lo stesso fenomeno,

⁷³⁰ Sempre a questo proposito Hell adduce altri esempi di casi osservati e risolti con questo metodo in Marocco , p.19.

⁷³¹ Lapassade (1997) a fondamento della possessione non vanno posti dei disturbi dissociativi

⁷³² Vidal (2005).

⁷³³ Hell (2006).

⁷³⁴ Erickson (1980).

⁷³⁵ Lévi-Strauss 1958[1949], p.205.

facendo notare che gli spiriti oggi giorno non si manifestano più con la stessa forma e forza dopo che i rituali iniziatici si sono accorciati e hanno perso molti dei caratteri tradizionali.

In secondo luogo va considerato il problema degli *stimoli* in quanto una serie amplissima di studi mette in luce la pluralità possibile di “scatti” (ovvero di inizi delle fase) della possessione nell’ambito di uno stesso culto. I posseduti possono reagire in rapporto a uno stimolo sonoro, a un odore, o a una cattura dal punto di vista sensoriale da parte della cerchia degli iniziati o ancora per un semplice contatto fisico. Colui che guida l’iniziazione, la modula a livello di un “bricolage” interattivo che egli mette in atto con ciascun neofita. Le molle sotterranee della *trance*, dunque, richiedono un’osservazione etnografica molto precisa condotta a monte delle grandi cerimonie. Osservazione che secondo quanto propone J. Candau⁷³⁶ a proposito delle sensazioni olfattive deve comprendere anche le proprietà fonetiche, sintattiche e semantiche delle parole.

Infine – sono le conclusioni di Hell – la teoria dell’ancoraggio permette di costruire dei ponti tra il processo iniziatico e il lavoro psichico condotto mediante l’ipnoanalisi. Su questi due registri si fa appello alla forza creatrice dei sogni, dei simboli, delle immagini; l’immaginazione attiva è una leva d’azione sul reale. L’idea che predomina è quella di un inconscio di tipo *resuorce oriented*

(secondo un’espressione di Erickson), vale a dire ricco di risorse potenziali. Da questo punto di vista il terapeuta può fare leva sugli aspetti diurno o notturno dell’inconscio del paziente per aiutarlo a riconfigurarsi e a rinegoziare la sua relazione con gli altri. Seguire questa ipotesi permette di chiarire numerosi aspetti della possessione quali il principio della negoziazione con gli spiriti (vicino a quello della “negoziazione dei sintomi” utilizzato nella cura ispirata da Erickson) ovvero dell’*“accordage”* affettivo noto in ipnoterapia.

Infine il concetto di persona che prevale nei due sistemi di pensiero: una persona i cui limiti non sono circoscritti entro le frontiere dell’identità individuale ma largamente aperti dalle influenze dell’ambiente e della storia intergenerazionale.

Identificare uno spirito acquisito per eredità o evocare la presenza morbosa di un “fantasma” familiare costituiscono delle diagnostiche in stretta risonanza.

Dunque premesse tutte queste considerazioni - che ho voluto presentare in quanto fondamentale messa a punto del lungo dibattito che si è sviluppato in Francia (e non solo) intorno al tema della “cattiva fede” dei posseduti e del teatro vissuto - ci si può domandare - e Hell dà una risposta con la quale concordo - in che misura il concetto di teatro vissuto quale è stato qui presentato alla luce degli studi più recenti delle neuroscienze e dei risultati dell’ipnoterapia, rifletta ancora il pensiero di Leiris.

La risposta è affermativa se lo si rilegge sotto una nuova prospettiva del “vissuto della possessione a partire dal tema dell’“ancoraggio” degli interdetti, una prospettiva nuova del vissuto della possessione che la colloca ancora, pur con le dovute distinzioni, ancora nell’ambito “classico” dell’etnologia francese.

⁷³⁶ Landau (2006), p.51.

Capitolo III

Considerazioni tra religione e politica nell'Etiopia contemporanea

Premessa

Questo capitolo contiene alcuni cenni ai più rilevanti temi politico-religiosi connessi con la mia ricerca.

Innanzitutto farò riferimento, partendo dal teatro contemporaneo, a un tema molto percorso dalla storiografia non etiopica ed etiopica: l'assetto religioso e politico del Paese quale si venne costruendo, a partire dal VI secolo, attorno alla monarchia axumita, divenuta cristiana nel IV secolo, che portò, attraverso la costruzione del mito ordinatore di Salomone e Saba, dunque mediante un processo politico e teologico di lunghissimo periodo, alla legittimazione della supremazia del gruppo minoritario Amhara, rispetto altri gruppi etnici, maggioritari nel paese⁷³⁷.

La società degli Altopiani, che si è identificata con la Chiesa Ortodossa di Etiopia, ha fondato la propria supremazia politica e legittimato la forma statuale imperiale (monarchia salomonica) attraverso la costruzione del racconto del Patto che, nel mito di Salomone e Saba, si concretizzò mediante il trasferimento dell'Arca dell'Alleanza da Gerusalemme ad Axum da parte del figlio dei due re, Menelik (incorporazione dell'immensa sapienza del popolo eletto) permettendo alla monarchia axumita e, successivamente, a quella che venne denominata la "nuova dinastia salomonica", che resse il paese dal sec. XIII secolo, di governare, forte di una base ideologica che legava gli Amhara alla Chiesa Ortodossa - uno stato diviso dove convivevano numerosi popoli parlanti lingue diverse percorso da sanguinosissime guerre etnico-religiose - fino al 1974, anno della deposizione dell'ultimo imperatore della dinastia salomonide, Haile Sellasie, che si proclamava 225° e ultimo successore di Salomone.

Un mito che, come è efficacemente proposto nella *pièce* di Ariane Baghaï che apre il capitolo, si è sgretolato nella coscienza collettiva della maggioranza degli Etiopi di oggi per lasciare il posto a una "nuova Etiopia", a quel "mosaico di popoli" - secondo la felice e fortunatissima definizione di Conti Rossini⁷³⁸ - che oggi cercano faticosamente di conquistare propri spazi nella Repubblica Federale d'Etiopia, nata nel 1991 dopo la fine del regime di Mengistu.

Uno stato federale, autoritario, dove le repressioni non sono finite, che cerca di uscire dal passato ma che, con esso e con il peso di una fortissima tradizione identitaria, che distingue l'Etiopia cristiana da ogni altro paese del continente africano, deve ancora fare i conti⁷³⁹.

Dunque tratterò, in estrema sintesi, dopo avere introdotto la *pièce* *Le porte di Sheba*, del mito di Saba e di Salomone, dell'introduzione del cristianesimo e dell'islam in Etiopia, poi più in particolare dell'islam nel Wollo, la regione dove ho svolto la mia ricerca in cui i due grandi monoteismi convivono oggi pacificamente tra loro e con le pratiche religiose tradizionali legate ai culti dei geni e degli *zar*.

Spiriti che ritornano nel lavoro teatrale di Ariane Baghaï e che oggi "dialogano" sia con *bale zar* cristiani - come era la "zarina" Malkam Ayyhou, resa immortale, come il personaggio di un grande romanzo, da Leiris - sia con guaritori/mistici musulmani di notevole personalità, come è Ali, il protagonista del mio diario o come lo *sheick* Usman, del santuario di Jema Negus.

⁷³⁷ Nota Palmisano e atlante

⁷³⁸ Conti Rossini (1937).

⁷³⁹ Il tema dell'istruzione nell'Etiopia di oggi è trattato da Negasi (2007).

Per introdurre i complessi problemi interreligiosi di un paese di tradizione e cultura antichissime, dove si sono confrontati fin dalle loro origini i due grandi monoteismi insieme con l'ebraismo, mi è parso funzionale fare parlare il teatro moderno dell'Etiopia attraverso un "etnodramma" scritto alla fine del secolo scorso (1996) da un'autrice che si sente etiope di adozione e tocca, in una sintesi propositiva di forte suggestione, molti di questi temi.

III.1 Scrivere la possessione degli *zar*: *Le porte di Sheba*, etnodramma di Ariane Baghaï (1996)

L'analisi del testo teatrale di Ariane Baghaï ambientato nell'Etiopia della dolente contemporaneità - letta attraverso la lente del mito della regina Saba e di re Salomone, presente, seppure con diverse declinazioni, nelle due principali religioni monoteiste praticate nel paese e attraverso la profondità salvifica, capace di metamorfosi, del rituale di una seduta del culto *zar* (*hadra*) - credo sia funzionale a due scopi.

Il primo: permette di ri-collocare l'esperienza di Leiris, etnologo partecipante e autore del diario *L'Afrique Fantôme*, nella cultura dell'Etiopia di oggi (dove il diario è stato, come ho detto, messo in scena con successo), percorsa, oltre che dai gravi problemi di un paese ancora molto povero e disgregato, dagli strascichi drammatici del regime di Mengistu Hailemariam e delle sue sanguinose repressioni che hanno toccato in modo massiccio coloro che praticavano i culti tradizionali legati agli spiriti *zar*, condotte in ossequio all'ottica di una modernizzazione del paese che non può passare -questo è ormai il parere di molti - attraverso la cesura netta delle tradizioni profonde dei popoli che lo abitano, capaci, nel tempo e fino al presente, di superare le barriere etniche e religiose tra cristiani, islamici e pagani.

Oggi in Etiopia si affrontano questi dati culturali con nuova consapevolezza, alla quale non è estranea la ricerca etnoantropologica (e quella più avanzata sugli stati modificati di coscienza), condotta sia da studiosi "stranieri", sia, soprattutto negli ultimi anni, da studiosi che vivono e operano nel paese.

Il secondo: questo testo centrato sull'oggi - di cui fanno ancora parte integrante, sia in positivo sia in negativo, i miti fondanti l'identità etiopica - apre la strada alla seconda parte della tesi che concerne il mio lavoro sul terreno (diario di viaggio e commento) che si è svolto in ambito "islamico", nel clima ancora carico di tensioni politiche che, come dicevo, l'avvento del nuovo regime democratico non ha del tutto cancellato.

La *pièce* è stata scritta nel 1996 da Ariane Baghaï - un'intellettuale non etiope che dichiara di sentirsi, ovunque si trovi, "in esilio"⁷⁴⁰ - , appena dopo che l'Autrice aveva lasciato l'Etiopia, terra molto amata, in cui ha vissuto a lungo con la famiglia, entrando profondamente in sintonia con la sua cultura tradizionale, con i culti *zar* in particolare, di cui ha compreso empaticamente il profondo "ancoraggio" nel comune sostrato, capace di superare in quanto "culto non politico" gli steccati innalzati dai monoteismi imperanti.

Le porte di Sheba (ovvero di Saba) è una forma moderna del teatro etiopico⁷⁴¹, un testo (che non ho potuto vedere rappresentato, che ha riscosso successi teatrali in Etiopia e fuori)⁷⁴², che si rifà alla

⁷⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p.10, ove l'Autrice ricorda un viaggio verso Harar, in Etiopia, e il coraggio del marito che, guidando l'auto su una strada semisommersa da una violenta inondazione, riuscì a riportarla a casa sana e salva: "Ecco, questa potrebbe essere una metafora della nostra vita; e lui sempre è riuscito a riportarci a casa, con danni vari, è ovvio, ma a casa. Per quanto si sia sempre in esilio..."

⁷⁴¹ Oggi in Etiopia la questione degli antagonismi sociali, delle sperequazioni economiche e delle discriminazioni fra classi e gruppi politici, tra individui appartenenti a culture e formazioni differenti, ovvero fra generi, viene dibattuto intensamente. Anche se il Paese ha una vivace tradizione di *folk tales* con testi orali e pantomime, la performance di drammi teatrali è un fenomeno relativamente recente: più che realizzare adattamenti teatrali di testi del teatro classico europeo, gli autori mirano a produrre un teatro "nazionale", che si fonda sulle radici culturali dell'Etiopia uniche, non solo per l'Africa: cfr. Palmisano (2005), p. 56 (Mito

tradizione più antica della cultura etiopica, ricca di riferimenti ai miti e alle simbologie dei numeri, dei colori, degli odori e dei sapori, assolutamente leggibili all'interno di quel contesto (dove circolano soprattutto attraverso icone, particolarmente funzionali nei contesti plurilinguistici), ma che fuori necessitano di essere chiarite, come lo necessitano i dialoghi a cui l'antropologo assiste durante le sedute dei culti *zar*, sia in ambito "cristiano" (come quello in cui operò Leiris), sia in ambito "musulmano" dove ho condotto la mia esperienza.

Per questo motivo il testo della Baghaï non è, per i non etiopici, di agevole lettura anche se le note al testo a stampa e le ottime presentazioni⁷⁴³ conducono il lettore nella foresta dei simboli attraverso cui si dipana il percorso drammaturgico fortemente allusivo, perché costruito secondo i canoni della cultura locale, e profondamente poetico.

L'ambientazione è in una città dell'Etiopia nascosta da Tre Porte⁷⁴⁴, alle quali corrispondono i tre mali che hanno colpito la generazione dei padri (che abitano oltre le Porte), nello stesso momento in cui i figli sono stati uccisi dalle iene (la soldataglia di Mengistu, spesso chiamata con questo nome che costituisce il "coro") di fronte ai genitori che hanno perduto i tratti della loro umanità divenendo alcuni sordi, altri ciechi, altri muti e, soprattutto, non potendo e non volendo comunicare tra loro.

Le Tre Porte si aprono dunque su tre mondi chiusi in se stessi: la sola connessione è stabilita dal quotidiano sacrificio esistenziale dei Bambini che dedicano la vita all'impossibile relazione di quegli universi che vegetano tristemente dietro le Porte, dove nessuno è interessato a quanto avviene altrove e neppure alla vita della generazione dei figli.

Un antico mistero si racchiude dietro di esse, ma, per svelarlo, sarà necessaria una metamorfosi, possibile attraverso l'amore di Saba - che rappresenta la Madre Etiopia, e che ha il nome della "progenitrice" della stirpe dei re "salomonici" - per i suoi figli e l'intervento una *bala zar*, solida co-protagonista del dramma, Immawayew (che letteralmente significa "madre mia come stai"). Dunque sono due Madri le costruttrici del racconto.

Grazie alla mediazione della *bale zar*, Saba, attraverso un doloroso percorso in cui il tre, numero della perfezione, diventerà due⁷⁴⁵ (uno dei tre Bambini morirà, ovvero una parte del popolo verrà annientato), compirà un rito di passaggio che la condurrà, oltre le Porte, nel regno fisicamente

⁷⁴² Il dibattito seguito alla prima lettura della *pièce* ad Addis Abeba, da parte di attori professionisti del Teatro Nazionale, nel 1996, scaturito tra tre dei più noti registi del Paese e riportato, in sintesi, nell'*Introduzione* di Palmisano (2008), p. 14, è interessante perché condensa le posizioni più diffuse da parte del pubblico colto rispetto alle prese di posizione di una scrittrice donna, non etiope (ma considerata tale, e questo è un dato significativo) nei confronti delle aree più sensibili della politica e della religione dell'Etiopia di oggi: "Dall'uno Ariane Baghaï era considerata una Etiope traditrice della cultura degli Amhara: avrebbe messo in piazza tematiche troppo "intime", ovvero che toccavano corde sociali, politiche e religiose straordinariamente tese, relative a questioni etniche attuali. Per l'altro essa era una sorta di esiliata, fuoriuscita dal paese con tutta la famiglia ai tempi del Derg, comunque ora rientrata – pertanto davvero benvenuta – e pronta a partecipare attivamente alla rinnovata vita sociale e politica: sarebbe stata una sorta di icona della donna d'Etiopia, politicamente e socialmente impegnata e determinata. Dall'ultimo, era vista invece come una donna che molto, anche troppo, si era addentrata nella mistica pagana e nei culti esoterici d'Etiopia: eterodossa rispetto all'Islam e rispetto alla Chiesa Ortodossa d'Etiopia, ovviamente essa stessa una Etiope".

⁷⁴³ Cfr. Palmisano (2008), pp. 11-17; Benzing (2008), pp. 23-29.

⁷⁴⁴ "Tre" è un numero ricorrente nella cosmologia e nella mitologia dell'Etiopia dove significa, come in altri contesti culturali, la pienezza, la completezza, la perfezione di qualunque attività o realtà, sia nel male sia nel bene. Tre infatti sono i cerchi del potere (l'accampamento dell'imperatore durante le campagne militari era organizzato in tre cerchi concentrici: in quello centrale stava il sovrano, poi, a mano a mano, i dignitari a seconda del rango erano disposti verso l'esterno; questo è anche il principio architettonico della Chiesa Ortodossa d'Etiopia ove ogni chiesa è costituita da tre cerchie murarie (in quella più interna è situato il *sancta sanctorum*); tre sono i cibi base della cucina tradizionale (il *berberé*, miscela di varie spezie con peperoncino, lo *injera*, *crêpe* di farina di *t'ef*, cereale diffuso sull'Altopiano dell'Etiopia, fermentata a lungo prima di essere cotta, e il *tella*, birra prodotta dalla fermentazione di grano orzo e miglio); tre le zone agroclimatiche (*qolla*, a clima tropicale tra i 1000 e i 1700 m. slm.; *woina dega*, zona subtropicale compresa tra i 1700 e 2400 m.; *dega* zona a clima temperato compresa tra i 2400 e 3500 m.), tre i colori della bandiera (verde, giallo, rosso); tre gli strumenti musicali tradizionali: il tamburo, il *masenko*, il *krar*.

⁷⁴⁵ Il 2 riporta alla dualità di base delle opposizioni (carestia-povertà/speranza-sfida per il meglio; bambini/madre; re dominatore/regina sottomessa; Terre Bianche (il paese lontano, fuori dall'Africa, da cui Saba giunge) e Terre Rosse (la terra africana in cui ritorna).

irraggiungibile di Salomone e dei suoi dèmoni (qui il riferimento al *Corano* è esplicito, come si può leggere nel paragrafo seguente) e al ritorno verso una dolorosa e aperta soluzione del dramma suo e dunque del paese di cui è Madre.

Il dramma è articolato in cinque parti e un epilogo e si apre con l'arrivo di Saba (giovane donna che indossa una maschera di sofferenza che la rende vecchia su un corpo giovane, come è vecchio il paese, per il peso di una storia lunga tre millenni, ma anche per i dolorosi eventi che hanno segnato il presente oggi vitale e, pure con i molti limiti dovuti alle contingenze economiche e sociali, volto alla speranza) dalle Terre Bianche all'Altopiano dove arriva guidata, o almeno ella così crede, dalla voce di Salomone che la "cavalca", come lo *zar* cavalca i posseduti, preceduta dal

Coro delle iene

Dio farà piovere

Quella pioggia che dovrà cadere

Sulla terra

Perché sia soltanto oscurità

Immediatamente dopo, Saba narra del suo viaggio dalle Terre Bianche agli Altopiani, iniziato perché la voce tonante di Salomone, che le si è insediato nella testa, le ha ordinato di partire per testimoniare la sua vendetta contro il furto dell'Arca dell'Alleanza compiuto dal figlio che ha avuto con Saba, il quale, divenuto adulto, l'aveva sottratta al Tempio di Gerusalemme (o come dirò, secondo un'altra versione del mito, l'aveva ricevuta dal padre) per portarla in Etiopia. Come punizione per quel tremendo crimine, se si accede alla versione del furto, Salomone aveva lanciato un'atroce maledizione sull'Etiopia contro Saba e la sua discendenza

Saba

....

La sua voce come tuono

Nella mia testa

Mi forzava ad andare

Ed oltre, ed oltre.

E quando, talmente esausta,

Cadevo nel sonno

La sua voce tempestosa

Mi strappava al risveglio

Così dovevo alzarmi

E ancora camminare

.....

Mi frustava e mi colpiva

Sulla schiena la cui frusta è come serpente⁷⁴⁶

⁷⁴⁶ [Nota dell'Autrice] "Fuori dal contesto del Cristianesimo Ortodosso e dell'Islam, nel Corno d'Africa si praticano culti legati alla credenza in un mondo di divinità minori e di spiriti che talvolta "discendono" sugli uomini. Questi spiriti, numerosissimi, hanno i più diversi attributi e sono ritenuti capaci di poter affliggere gli uomini con le loro volontà e i loro progetti. Spiriti che cavalcano, frustano, colpiscono o mordono gli umani sono metafore di questa relazione fra mondi posti su piani diversi della realtà e mostrano comunque la forte credenza nell'esistenza di ben altro della semplice materia dell'universo" (p.37).

Preme notare come in tutto il racconto che segue relativo della "possessione" di Saba da parte dello spirito di Salomone si utilizzino le metafore più ricorrenti dei culti *zar* e in quelli più in generale di possessione.

Lo spirito che possiede un individuo *cavalca* il posseduto che ne è il *cavallo* e lo *frusta* con una frusta che talora come qui è metaforicamente un *serpente* (animale molto legato alla mitologia dei culti *zar*: è il serpente, ad esempio, che custodisce i *guenda* dei grandi *bale zar* e che si abbevera ad essi, cfr. qui pp.). La frusta è l'oggetto maggiormente usato dai *bale zar* per scacciare gli spiriti che sono entrati nell'individuo.

.....

(Voce di Salomone)

Tu sei il cavallo
Di Salomone
Tu obbedirai
Ti arrenderai
Al tuo signore

.....

Fosti la mia regina
Solo per una notte
E mi lasciasti
Per partorire
Il figlio nostro
Nel tuo regno,
Assai lontano.
E lo crescesti per essere ladro.
Tu piccola regina
Di una terra maledetta
Tu sei il mio cavallo adesso
E ti schiacerò
E schiacerò i tuoi figli

.....

Saba

Ed io sono qui
Il mio corpo è giovane ed elastico
E il mio volto è rovina
Solcato dalle pene
Indosso la maschera delle madri orfane,
Qui a testimoniare
La sua vendetta
La distruzione del nostro seme

Pioveva.
Diluviava
Quando giunsi
In città questa notte.
Le parole della strega delle Terre Bianche
Mi tornarono alla mente
Mentre mi aggiravo in cerca di compagnia....
La città è inondata,
Torrenti scorrono
Per le strade
In numeri case
Si sono accasciate,
Briciole di torta
In una tazza di tè

Una Strega Bianca aveva fatto predizioni a Saba legate alla lettura dei simboli dei tarocchi (il carro, l'eremita, la morte)⁷⁴⁷, e l'aveva apostrofata con queste parole: "Tu sei la madre dei poveri..." preannunciandole un viaggio difficile e invitandola a seguire l'upupa di cui parla il *Corano* riferita a Salomone⁷⁴⁸, ovvero l'uccello bianco di Abbo⁷⁴⁹, santo capace di ammansire le fiere, molto presente nella mitologia cristiano-ortodossa dell'Etiopia e anche nella mitologia dei culti *zar*⁷⁵⁰.

Al suo arrivo sull'Altopiano, Saba incontra i Tre Bambini (il futuro dell'Etiopia)⁷⁵¹, il numero della perfezione, dei quali si dichiara, come s'è detto, rivendicandolo di fronte al mondo, madre legittima, riportando all'attualità il mito fondante l'identità più antica del Paese.

Il dialogo tra Saba e i Tre Bambini costituisce la struttura portante dell'azione drammatica: nella città senza nome, battuta da una pioggia incessante, dove è difficile trovare il nutrimento e dove le iene sono in costante agguato, pronte a colpire, si manifestano le difficili relazioni che legano i padri ai figli. Padri ciechi, sordi, muti, incapaci di comunicare e quindi anche di dare spiegazione del dramma che improvvisamente incombe su Saba e sulla città in seguito alla soppressione di uno dei Tre Bambini, Ginbot nel cui nome è contenuto il presagio della fine.

La maledizione di Salomone incombe sui figli di Saba e non si vede una via d'uscita.

Entr a questo punto in scena la *bale zar* Immawayew, nel cui nome è contenuto, come dicevo, quello di madre: che si autopresenta:

Immawayew

Io sono il *bale zar*

Io sono il popolo

[dicendo a Saba]

Ascoltami ! Tu piccola regina

Di una terra maledetta

Perché io sono il legame

Fra una leggenda

E l'altra.

Resto in piedi, al crocevia

Delle nostre fedi

⁷⁴⁷ Il Carro nei tarocchi è la settima carta degli arcani maggiori e rappresenta di solito un re o un guerriero che guida un carro trainato da due cavalli, spesso di colori diversi, che vanno in direzioni differenti i quali, secondo alcuni, rappresentano le due colonne del tempio di Gerusalemme (Boaz e Jachin); i cavalli possono rappresentare la capacità di guidare il corso degli eventi e la scelta. Il Carro è anche collegato con la simbologia platonica dell'anima che, dopo la morte nell'Empireo, viene trascinata in due direzioni da un carro in cui gli unici due cavalli, bianco e nero, vanno l'uno verso il basso (l'Istinto) e uno verso l'alto (la Ragione). L'Eremita è il nono arcano maggiore e annuncia sia la fine sia il principio: dopo la perfezione dell'otto l'unica evoluzione possibile è la crisi, il passaggio verso l'ignoto: il nove rappresenta la rottura, ma anche la grande saggezza.

La Morte è il tredicesimo arcano maggiore ed è rappresentata come uno scheletro con la falce: è anch'essa simbolo di trasformazione e rinascita e rappresenta la fine di un ciclo e contiene il messaggio che tutto cambia e si evolve.

⁷⁴⁸ L'upupa, nella letteratura ebraica, araba e persiana è, a differenza che nella cultura occidentale, un uccello portatore di buone notizie, attributo della regalità e della nobiltà: alla fine delle ricerche, aveva profetizzato la Strega Bianca, arriverà l'ora della verità. Nel mito tradizionale - che riprende il passo del Corano - di Salomone e Saba, l'invito alla regina da parte di Salomone arriva attraverso la sua upupa ammaestrata che trova Saba a Marib nel santuario: cfr. Palmisano (2005), p.47.

⁷⁴⁹ Di Gebre Menfis Qiddus, chiamato Abbo, si narra che perfino le belve più feroci lo amassero e divenissero mansuete quando si avvicinavano a lui. Nel deserto, bevendo le sue lacrime generosamente offerte loro, gli uccelli si dissetavano.

⁷⁵⁰ Su Abbo cfr. qui p.

⁷⁵¹ Che recano il nome di Ginbot - il Bambino che morirà - il cui nome che corrisponde a quello di un mese del calendario etiopico, all'incirca al nostro mese di maggio (mese sfortunato perché portatore di malattie); di Tekemt, che è pure il nome del mese (nostro settembre- ottobre) che segna la fine della stagione delle piogge e il capo d'anno etiopico; di Gursha, che significa "bocconcino" o anche la "mancia" che chiedono i piccoli mendicanti.

[È dunque la stessa Immawayew, non il fantasma di Salomone che le avvolgeva la testa, che ha fatto muovere Saba dalle lontane Terre Bianche, la *bale zar* le dice ancora]

Ti ho richiamato indietro
Dalle Terre Bianche
È giunto il momento.
Chi ti ha chiamato
Oltre a me?
Che ne sai del mio potere?
La tua testa era
Così piena di non senso
Che dovetti usare
Le tue stesse immagini
I tuoi sogni
E le insane fantasie
Per condurti qui
Passo dopo passo

....

Ma tu soltanto sei
La Regina di te stessa
Ingannata passo a passo
Dalla tua presunzione.
Soltanto un re,
Tu credi,
Ed il più saggio fra tutti
Oserebbe chiamarti.
Per lo meno adesso sai
Che non c'è voce
Né spirito di Salomone.

La rivelazione è potente, il mito antico si sgretola... attraverso l'azione di una donna che obbedisce ai canoni di credenze molto antiche e che sta diritta al crocevia delle differenti fedi.

Ora è la *bale zar* a prendere in mano le redini dell'azione, il dramma si trasforma in una seduta di *zar* alla quale Saba è chiamata a partecipare entrando in *trance*: Immawayew chiama i quarantaquattro spiriti (si ricordi che anche gli *zar* delle “case di destra” e “di sinistra”, sono, secondo alcune tradizioni, 44 per parte: a essi Leiris attraverso le testimonianze di molti posseduti, fa più volte riferimento) e parla per bocca di alcuni di questi mutando la voce, come avviene appunto nelle sedute *zar* quando il posseduto parla per bocca dello spirito che lo possiede .

Mentre dalle labbra di Immawayew esce una sottile melodia, Saba entra in *trance* ed è pronta per il cammino iniziatico che la porterà a conoscere la verità: il mistero di Salomone, quello della morte del piccolo Ginbot e il significato potenziale del suo cammino:

Saba

Mi sento frastornata
Come se la mia mente
Lasciasse il corpo

Guidata da Immawayew - che sussurra ancora la melodia e bisbiglia a mezzo tono parole un po' cantate e un po' biascicate - a entrare in *trance*, Saba viene portata a fare il *gurri* (il movimento rotatorio del busto che guida alla *trance* ipnotica tipico dei culti di possessione) sotto l'effetto delle piante tradizionali: il caffè e le foglie di *chat*

Immawayew

Bevi il caffè
Mastica le foglie
Recita una preghiera
Per il cammino.
Amin, Amin!
Lancia noccioline
Nella tua bocca.
La strada è curve
Guarda la tenda
Come ondeggia
Segui i suoi movimenti
E ondeggia tu stessa,
Sei ancora qui
O sei partita?
Muoviti lentamente
Le onde trascineranno
La tua mente
La strada è tutta curve
Le iene sono in agguato.

Saba è ora in *trance* e il suo spirito giunge alle Tre Porte; bussa alla Seconda Porta dove era scomparso il Bambino Gimbot. Oltre la Seconda Porta, nel secondo cerchio, dove si aspettava di trovare le iene, la accolgono i demoni di Salomone che la tirano da tutte le parti, strappandole i vestiti, ciascuno di loro dichiara di essere Salomone.

Entrata nel Terzo cerchio, si trova dinanzi un re straordinariamente vecchio, una mummia seduta sul trono che indossa abiti di corte, la testa, piegata in avanti, si appoggia a un bastone. Dinanzi a lui il corpo del piccolo Ginbot morto e mentre i demoni le dicono:

I demoni

E qui
Tu resterai
Chiusa per sempre
Nella tua stessa mente,
In lutto per questo figlio
Che non era tuo.

sbattendo la porta dietro le sue spalle. Il re cade dal trono e si dissolve in una nuvola di polvere. Anche il bastone a cui si appoggia si sbriciola, rosso dalle termiti proprio come nella sura 27 del *Corano*⁷⁵², mentre Saba culla dolcemente il corpo esanime del Bambino.

Nella capanna di Immawayew si consuma l'epilogo del dramma a finale aperto: non piove più, i raggi filtrano attraverso la paglia del tetto. Immawayew canta per Saba e, tenendola tra le braccia, la culla affinché esca dalla *trance*.

La donna si sveglia, si rimette la maschera di dolore e racconta quello che ha visto: il re dissolto in polvere:

Saba

Mama [si rivolge a Immawayew]

⁷⁵² Cfr. qui p.

Ho visto il re, morto
Sul suo trono,
Ha imperato
Sulla sua terra
Per tre millenni,
I demoni
Lo hanno servito
Finché il suo bastone
Non si è sbriciolato,
Hanno sacrificato
Innocenti
Sull'altare di una mummia.

Immawayew

Il popolo è libero
Gli usurpatori sconfitti.
Che dice il tuo cuore?
Tu dici
Sei stata e hai visto,
Ma sei davvero stata?
Hai avuto un sogno.

Il tempo è giunto
Di togliere la maschera
Di madre orfana
Di sofferente.
Svela il tuo volto
E lascia che la schiacci
Sotto il mio piede.

Saba

E il figlio mio
Giace morto
All'ombra di un trono
E non era un sogno.

Immawayew

Quale prezzo
Sei pronta a pagare
Per redimere la tua terra?
Non puoi sempre
Salvarti con un agnello.

Il riferimento del verso finale è al sacrificio di Isacco che, nel momento in cui Abramo è pronto a sacrificarlo a Dio, viene risparmiato all'ultimo istante e, al suo posto, il padre sacrifica un agnello. Non sempre Dio è così misericordioso... dice in sostanza la saggia *bale zar*.

Quando Immawayew proclama: "Un tre diventa due", alludendo alla morte di uno dei Tre Bambini (p.85), mostra un atteggiamento realistico che condensa efficacemente il ruolo anche attuale dei *bale zar*, figure complesse, potenti, come ho potuto documentare, saggi gestori dei problemi sociali, uomini e donne a cavallo tra passato presente e futuro, capaci di leggere, con celerità, i cambiamenti

della società, facendosi mediatori tra la gente, che soffre e a loro si affida, e il mondo: quando siamo circondati da un modo di violenza e di dolore senza significato, è meglio pensare di dare loro qualche significato, di integrare dolore e violenza in un contesto che sia di speranza e di salvezza. Questo il messaggio veicolato dal testo.

Questo, infatti, chiede alla fine Immawayew, con tono di sfida, agli spettatori: quale prezzo siete disposti a pagare per la vostra terra?

La sua è la voce di una saggia donna del popolo che coinvolge brechtianamente il pubblico che non può sottrarsi a essere trasformato come è stata trasformata Saba attraverso la metamorfosi seguita alla *trance*.

Saba, al ritorno dal viaggio oltre le Porte, può gettare la maschera che la rendeva vecchia - Immawayew la schiaccia sotto i suoi piedi - e ora il suo viso è omogeneo al suo corpo scattante: è la Madre Etiopia di oggi, il paese giovane, pronto alla sfida con il futuro, avendo vissuto una trasformazione interiore simboleggiata attraverso il viaggio iniziatico che qui, nel testo, è un viaggio attraverso la sua storia.

Gli antichi miti salomonici, su cui si era fondata per secoli la tradizione imperiale amhara e cristiana (che vantava un percorso di 3000 anni) e la società che li sosteneva, vanno progressivamente dissolvendosi, come si è polverizzata la mummia di Salomone.

Ferma si mantiene, come dicevo, nell'autrice, la fede profonda nelle *capacità della mente* di operare modificazioni nell'individuo: qui risiede il significato profondo della cerimonia *zar* a cui ella aderisce con convinzione lanciando, da una terra e per una terra che deve rinascere su nuove basi, un messaggio etico/politico positivo: “ La semplice speranza di un futuro dovrebbe essere più forte di maledizioni, più forte dell'oscurità e potente abbastanza da forare l'azzittito mondo di alcuni” (p. 29).

III.2 Il cristianesimo in Etiopia dalle origini alla “rifondazione” della dinastia salomonica (XIV secolo)

L'Etiopia divenne cristiana nel primo quarto del secolo IV⁷⁵³. Sulla base del calendario giuliano ancora in vigore nel paese⁷⁵⁴, da alcuni autori ne viene indicata la data intorno al 325 (332 del calendario gregoriano)⁷⁵⁵.

La fonte più importante relativa alla cristianizzazione dell'Etiopia da parte di due giovani siriani, provenienti da Tiro, Frumenzio ed Edesio è la *Historia Ecclesiastica* (I, 9-10) di Rufino di Aquileia (Concordia Sagittaria 314- Messina 411), monaco, storico e teologo cristiano, traduttore delle opere dei padri greci della Chiesa, in particolare di Origene. Rufino, che aveva conosciuto Girolamo, nel 373, fu nei deserti del Basso Egitto dove ebbe stretti contatti con i monaci che là vivevano in profonda ascesi.

Nell'opera da lui direttamente redatta, continuazione della *Historia* di Eusebio di Cesarea che tradusse dal greco - ove tratta il periodo compreso tra il 325 e il 395 - narra che, ai tempi di Costantino, due giovani siri, Frumenzio ed Edesio, mentre si recavano in viaggio di istruzione nell'*India ulterior*, con Meropio filosofo cristiano di Tiro, sulla via del ritorno, mentre la nave si era fermata per attingere acqua, furono attaccati dalla gente del luogo. Tutti furono uccisi salvo i due giovani che vennero dati come schiavi al re di quella terra di cui, grazie alla loro vivace intelligenza, seppero guadagnare la fiducia.

⁷⁵³ Anche se ci sono riferimenti più antichi negli Atti degli Apostoli (8,26, ss.) che riferiscono del diacono Filippo che ebbe il suggerimento da un Angelo del Signore

⁷⁵⁴ Sul calendario etiopico si vedano in particolare Neugebauer (1989) ed anche Ofcansky (2004), Leverle (2004) da Negash (2009).

⁷⁵⁵ Negash (2009).

Alla morte del re, che aveva nominato Frumenzio suo segretario e tesoriere, ed Edesio suo coppiere, vennero liberati. La regina reggente, in attesa della maggiore età dell'erede al trono, pregò Frumenzio ed Edesio di assisterla nel governo dello stato.

Ruffino continua narrando che, mentre i due siriani vivevano presso la corte, Frumenzio, che aveva in mano le redini dello stato, fu illuminato da Dio e cominciò a cercare tra i commercianti romani quelli che erano cristiani, conferendo loro influenza e incoraggiandoli a fondare piccoli luoghi di culto. Cominciò a frequentarli egli stesso ed esortò altri a seguirlo: così anche con promesse di favori e benefici sparse i semi del cristianesimo nel paese. Quando l'erede/eredi al trono (secondo altre fonti i figli del re erano due gemelli) raggiunsero l'età adulta, Edesio e Frumenzio lasciarono il regno: il primo si dice sia tornato a Tiro, dove, ordinato sacerdote, incontrò lo storico Rufino, il secondo si recò ad Alessandria presso Atanasio, vescovo della città, per informarlo degli avvenimenti di cui era stato protagonista e chiedergli di nominare un vescovo per le nuove terre cristianizzate. Il patriarca lo ordinò vescovo del paese da poco evangelizzato, dopodiché egli ritornò da dove era venuto cioè ad Aksum: quello era, infatti, il regno in cui erano approdati, nel 330 del calendario giuliano (337/338 di quello gregoriano).

Se Rufino, nella sua narrazione, è impreciso circa il luogo dove furono catturati i due giovani siriani (verosimilmente il porto di Adulis) il nome delle regione e del regno risultano da una lettera scritta dall'imperatore Costanzo intorno al 356 ai due sovrani di Axum: Ezana e Sazana. Con quella lettera (tramandata da Atanasio, *Apologia* 31), l'imperatore invita gli Axumiti a rimandare ad Alessandria il vescovo Frumenzio perché si sottometta al nuovo patriarca, Giorgio, il quale aveva preso possesso della sede alessandrina nel 357. Dunque, mettendo a confronto le fonti, anche quelle etiopi più tarde, possiamo ricostruire per sommi capi gli eventi: Edesio e Frumenzio erano stati accolti nel regno di Axum⁷⁵⁶ dal re Ella-Amida e, alla sua morte, affiancarono la regina Ayhewa⁷⁵⁷ reggente per i due figli Ezana e Sezana, ai quali si riferisce la lettera di Costanzo, e di cui parlano un gruppo di iscrizioni axumite. Secondo queste fonti epigrafiche Ezana sarebbe passato dal paganesimo (culto delle divinità greco - sabeo del cielo, del mare e della guerra), al monoteismo, prima di convertirsi al cristianesimo verso la metà del IV secolo. Nel loro insieme i documenti axumiti permettono di evidenziare un'evoluzione dal politeismo al cristianesimo che si tradusse anche nell'introduzione, nella monetazione di Ezana, del simbolo della croce.

Non è esplicitato dalle fonti il motivo per il quale Frumenzio andò a presentarsi al patriarca di Alessandria anziché ad Antichia (essendo egli siriano): probabilmente le ragioni della scelta vanno ricercate in legami preesistenti fra le primitive piccole comunità cristiane del regno axumita e le viciniori sedi episcopali egiziane.

Al di là del racconto di Rufino, va osservato che il legame della neonata Chiesa Ortodossa di Etiopia con il patriarcato di Alessandria - a cui fu legata fin dall'inizio e per circa 1600 anni - la conseguente adesione al monofisismo (meglio parlare di chiesa non calcedoniana) e la successiva alleanza del regno di Axum con Bisanzio, trovano ragione di essere nelle inquietudini che determinarono, nei sovrani axumiti, i tentativi della Persia di impadronirsi del commercio indiano della seta. Dunque i legami religiosi tra Axum e Alessandria erano sorretti da profondi interessi commerciali, sicché – come osservano alcuni studiosi – si può anche dire che il cristianesimo abbia

⁷⁵⁶ Su Axum che era allora uno degli stati più potenti del mar Rosso e stando allo storico persiano Mani, vissuto nel IV secolo era allora una delle quattro grandi potenze del mondo conosciuto; la sua potenza si manifestò a partire dal VI secolo a.C., raggiungendo l'apice tra I e III secolo d.C.

Dopo aver conosciuto una seconda età dell'oro all'inizio del VI, Axum secolo entrò in un lento declino. Sulle sue origini si è molto dibattuto anche se ora pare si sia giunti ritenere che esso non fu fondato dai Sabei (popolo di lingua semitica che avrebbe attraversato il mar Rosso dall'Arabia meridionale, odierno Yemen), ma abbia avuto impulso da un forte sviluppo della regione e della popolazione indigena. La lingua *ge'ez* antica lingua semitica dell'Etiopia non deriverebbe dal sabeo ma da un linguaggio semitico parlato nelle regioni delle attuali Etiopia e Eritrea già a partire dal II millennio a.C. cfr. di Munro-Hay (1991).

⁷⁵⁷ Il dato è ricavabile da una fonte scritta assai più tarda, il *Tarika Nagast* ovvero la *Storia dei Re* che collima con il ben più antico racconto di Ruffino (Negash, p.54)

seguito la via dei commercianti per penetrare in Etiopia e che a convertire il re di Axum, Ezana, furono due commercianti greci di Tiro⁷⁵⁸.

Sta di fatto che Frumenzio, ricevendo l'ordinazione episcopale da Atanasio, pose la Chiesa di Etiopia alle dipendenze del patriarcato di Alessandria, dipendenza destinata fino al 1959, quando la chiesa d'Etiopia ottenne l'autocefalia.

La chiesa etiopica si qualifica come "Chiesa Ortodossa *Tawahedo*"⁷⁵⁹ d'Etiopia". Non si definisce "monofisita", ma preferisce la denominazione "non calcedonese", perché accetta solo i primi tre concili ecumenici: Nicea (325), Costantinopoli (381) Efeso (431), mentre esclude quello di Calcedonia (451)⁷⁶⁰ e i seguenti. Essa ritiene che Cristo è perfetto Dio e perfetto uomo, consustanziale al padre e a noi; la divinità e l'umanità continuano in lui senza mescolanza o separazione, confusione o cambiamento⁷⁶¹.

Non si può stabilire il momento preciso in cui si sia definita questa fisionomia, ma è verosimile che essa sia dovuta alla vicinanza con il patriarcato di Alessandria dal quale la chiesa di Etiopia dipendeva tanto che il metropolita di Etiopia, sempre egiziano, era scelto e consacrato dal patriarca di Alessandria al quale i sovrani etiopici si rivolgevano per ottenere un nuovo metropolita quando il loro paese ne rimaneva privo per la morte di quello in carica⁷⁶².

⁷⁵⁸ Abebe (1998), p. 28 ma anche il testo francese nella rivista

⁷⁵⁹ Il termine significa unità, unicità unione e si riferisce alla fede nell'unione in Cristo della natura divina con la natura umana, le quali nature non sono così più riconciliabili distintamente. Al momento della concezione, il verbo non formò che una sola persona (*akal*) e una sola natura (*barhey*) con l'umanità. La sua divinità e la sua umanità non subirono alcuna modificazione né si mescolarono tra loro. In tale unione c'è dualità e le due nature non si possono dissociare. La proprietà del verbo diventano proprietà della carne e viceversa. La carne che il verbo ha assunto è pienamente umana quindi passibile; Raineri (1996), p.31.

⁷⁶⁰ Nel concilio di Calcedonia si definì la natura di Cristo: nato, quanto all'umanità, dalla Vergine Maria, sussiste in una sola persona e in due nature, le quali rimangono distinte e non divise, unite e non confuse.

⁷⁶¹ Di fatto gli Etiopi non sono "monofisiti reali" poiché, affermando in Cristo "una natura", ne sostengono solamente l'unità numerica e non quella specifica e con tale formula non intendono combattere altro che la teoria delle due persone in Cristo, ossia il nestorianesimo. L'espressione "una natura" che essi usano per il Cristo, indica l'essere concreto, cioè tutto il Figlio di Dio incarnato. La cristologia etiopica è strettamente dipendente dalla scuola alessandrina, che accentua, nel Messia, la divinità e l'unità, mentre ne mette meno in risalto l'umanità; cfr. Raineri (1996), pp. 31-32.

⁷⁶² A partire dal 1926, morto il metropolita egiziano Matteo, fu posta dall'Etiopia alla chiesa d'Egitto la questione di un metropolita etiope. Il patriarca di Alessandria non aderì alla richiesta dell'Etiopia e, tre anni dopo, inviò il nuovo metropolita, sempre egiziano, Cirillo, al quale affiancò quattro prelati etiopi da lui consacrati vescovi, unitamente all'abate di Debra Libanos. Dopo l'occupazione dell'Etiopia da parte dell'Italia (1936), il metropolita Cirillo si ritirò in Egitto, mentre il clero etiope elesse quale metropolita il vescovo etiope Abreha, già consacrato ad Alessandria. Questo avvenimento causò nuove divergenze tra la Chiesa etiopica e quella egiziana. Nel 1948 si giunse a una conclusione della vertenza. L'Etiopia confermò il vincolo di dipendenza gerarchica dalla sede patriarcale di Alessandria, mentre questa, da parte sua, ammise il principio della scelta del metropolita tra gli ecclesiastici nativi di quel paese. Nel 1950 morì al Cairo *abuna* Cirillo, l'ultimo metropolita egiziano della Chiesa etiopica; nello stesso anno il patriarca di Alessandria elesse metropolita di Etiopia il vescovo dello Scioà, Basilio, che fu il primo etiope a rivestire quella carica. Il 26 giugno 1959 il patriarca di Alessandria Cirillo VI, nella cattedrale di San Marco al Cairo, alla presenza dell'imperatore Haile Sellasie, elesse solennemente Basilio primo patriarca d'Etiopia. Alla morte di Basilio, gli successe Teofilo, vescovo di Harar (1971). Pochi anni dopo, in seguito al colpo di stato di Mengistu, prima l'imperatore (1974), poi il patriarca ortodosso (1976), furono deposti. Alla successione del patriarca fu designato il monaco Takla Haymanot, successione considerata illegittima dal patriarca di Alessandria. Alla sua morte gli successe l'*abuna* Marqorewos. Dopo la rinuncia di quest'ultimo, in seguito alla caduta di Mengistu, il sinodo dei vescovi d'Etiopia elesse patriarca l'*abuna* Paulos Gabra Yohannes, che tuttora guida la Chiesa di Etiopia e mantiene intatto il legame con l'antichissima tradizione che vuole l'Arca dell'Alleanza custodita in Etiopia. Lo stesso patriarca - che aveva incontrato a Roma Giovanni Paolo II, che aveva dato agli etiopi una chiesa in cui officiare il loro culto - è tornato in Italia nel 2009 con il nipote del deposto imperatore Haile Sellasie, Makonne Haile Sellasie, dove ha incontrato papa Benedetto XVI.

In un'intervista riportata da Adnkronos, (www.adnkronos.com/IGN/Altro/?id=3.0.3437754525), ha riconfermato con forza il tema della presenza dell'Arca dell'Alleanza in Etiopia, sul quale si è fondato nel corso di molti secoli, perdurando fino ad oggi, il mitico legame tra il re di Israele Salomane e Saba, la regina da cui ebbe il figlio Menelik, colui che sottrasse l'Arca dal tempio di Gerusalemme portandola in Etiopia. Il Patriarca, ha riconfermato l'antico legame tra Gerusalemme e l'Etiopia: "L'Etiopia è il trono dell'Arca dell'Alleanza. L'Arca dell'Alleanza è stata in Etiopia per 3000 anni e adesso è ancora lì e con la volontà di Dio continuerà a essere lì. È per via del miracolo che è arrivata in Etiopia.....Lo stato di conservazione è buono perché non è fatta da mano dell'uomo, ma è qualcosa che Dio

Riprendendo il filo delle cronologia va osservato che dopo la ufficializzazione del cristianesimo da parte di Ezana, con i suoi successori, nel regno di Aksum, tra V e VI secolo, immigrarono monaci siriani come è adombrato nelle tradizioni locali che nelle *Vite* dei “Nove Santi” e dei “Giusti” (*Sadqan*), che conservano riferimenti all’origine di questi monaci da *Rom* (Impero d’Oriente) e nomi propri della Siria. Dalle “*Vite dei Giusti*” sembra potersi dedurre che i missionari immigrati in Etiopia nella loro opera di evangelizzazione ebbero a subire le resistenze locali, da mettere forse in relazione col progressivo declino del potere aksumita, quando il cristianesimo andava espandendosi verso il sud di quel regno.

A partire dal VI secolo si può affermare che il Cristianesimo fosse ben radicato tra la popolazione ed era stato elevato a religione di stato. La Bibbia, dapprima introdotta nella sua versione greca, venne poi tradotta in *ge’ez* l’antica lingua etiopica⁷⁶³.

Il declino di Aksum è leggibile anche attraverso la forte diminuzione e poi la scomparsa nella coniazione di monete: a metà del VII secolo Aksum non coniava più né in oro, né in argento né in bronzo. La sua economia fu fortemente penalizzata dall’avanzata dell’islam e quindi dalla progressiva chiusura dei contatti con il mediterraneo e, per ragioni che non sono note, fallì nell’intracciare rapporti con il nascente impero arabo lungo tutta la costa del mar Rosso. Dunque l’Etiopia si trovò tagliata fuori dal medio oriente, dal mediterraneo e dall’Oceano indiano quindi dovette forzatamente rivolgersi verso l’*hinteland* a sud e sud-est. In sostanza “l’antropologia politica del Corno d’Africa parla di “colonialismo interno”: vi è stato un colonialismo in Etiopia, nato dal suo stesso Stato, di dimensioni lungamente maggiori di quelle rappresentate per il paese dal colonialismo europeo. Le società non-amhara sono state sottomesse con la forza delle armi durante il corso dei secoli, non si tratta comunque di alcuna novità”⁷⁶⁴.

Dovevano passare circa mille anni – come ebbe a suo tempo ad osservare Gibbon⁷⁶⁵ - prima che l’Europa ristabilisse contatti con l’Etiopia. In quel lunghissimo intermezzo, gli europei avevano prodotto miti su un regno cristiano (quello del Prete Gianni) che avrebbe potuto attaccare i turchi dal sud mentre essi stavano procedendo dall’altra parte con i crociati.

Il declino di Aksum a partire dal VII secolo d.C., la sua distruzione a metà del IX da parte della regina Gudit, e il passaggio del potere politico dalle popolazioni di Aksum alla nuova dinastia che parlava la lingua *agaw* conosciuta come Zagwé, hanno dato luogo al fiorire di interpretazioni negative sull’intero periodo. Non fu quella un’età oscura: si riallacciarono i rapporti commerciali, almeno con la parte meridionale del Mar Rosso e con l’Egitto che forniva sempre il metropolita alla chiesa d’Etiopia. Le notevoli personalità dei sovrani della dinastia Zagwé hanno lasciato opere raffinate e originali come le chiese scavate nella roccia di Lalibela universalmente conosciute. Importanti furono i rapporti intrecciati in quei secoli con Gerusalemme: nella città santa gli Etiopi si recavano in pellegrinaggio e vi instaurarono una significativa comunità: fu dalla Città Santa che giunsero in occidente le notizie sul Prete Gianni. Molto vi è ancora da studiare sul periodo degli Zagwé che regnarono, pare, dal 930 al 1270 circa (per altri studiosi la cronologia è spostata in avanti e la dinastia collocata tra il 1140 e il 1270)⁷⁶⁶.

ha benedetto...Non sono qui per dare prove che l’Arca sia in Etiopia, ma sono qui per dire quello che ho visto, quello che so e che posso testimoniare. Non ho detto che l’Arca sarà mostrata al mondo. È un mistero, un oggetto di culto”. Un tema su cui ritornerò.

⁷⁶³Il termine Etiopia, dal greco *aethiops*, che significa “viso nero” o “viso bruciato dal sole”, riferito alle popolazioni nere dell’Egitto meridionale, venne usato per designare il paese nonché i suoi abitanti dal tardo IV secolo. Il termine Abissinia deriva da un’antica parola semitica *habbash*, che designa le popolazioni dell’altipiano etiopico. Nel XIX secolo gli europei chiamarono Abissinia il territorio su cui regnava il *negus*. Etiopia è divenuto il solo nome ufficiale del Paese nel 1945. La scrittura etiopica risale anch’essa al IV secolo. Ogni carattere del suo alfabeto sillabico associa una consonante a una vocale (sotto forma di segno diacritico integrato). Inizialmente applicata al *ge’ez*, che rimase la lingua liturgica della chiesa etiopica, questa scrittura fu successivamente adattata all’amharico, al tigrè, al tigrino e anche all’oromifa (lingua degli Oromo).

⁷⁶⁴ Palmisano (2005), p. 54.

⁷⁶⁵ Negash (2009).

⁷⁶⁶ Abebe (1998), p. 33-35.

Quando cadde il regno di Aksum, si ebbe un'espansione dell'*islam* delle coste, nelle isole del Mar Rosso, sul versante orientale dei Tigrè ai piedi del massiccio dello Scioà nelle pianure e nell'Harar. Nel cuore dell'impero a disputarsi il primato erano il Tigrè, il Begamder e il Lasta. A una famiglia del Lasta appartenne la dinastia degli Zagwé (che alcuni leggono come *Za-Agaw: degli Agaw*)⁷⁶⁷. La dinastia Zagwé dovette accettare vari compromessi con i precedenti gruppi al potere: il *ge'ez* fu proclamato la lingua della religione (*lessana- matshaf*), ovvero *lingua del Libro* secondo l'espressione classica e l'amharico *lessana negus (lingua del re)*, Aksum divenne città santa garante della continuità con il passato e modello per le realizzazioni future. I re, per riprendere la tradizione del legame con il popolo eletto, si dicevano discendenti di Mosè. La struttura socio-politica della nuova dinastia fu di tipo feudale, caratterizzata dalla frantumazione della sovranità a beneficio dei signori locali, che si tradusse con un'autonomia conferita alle regioni organizzate autonomamente anche se dovevano sostenere il potere centrale. La dinastia rimase abbastanza potente fino al regno di Lalibela (1185 ca. 1225).

Negli anni '70 del XIII secolo essa decadde anche per i complessi rapporti con il clero: mentre i monaci che avevano partecipato all'espansione del regno, convertendo le popolazioni sottomesse e colonizzando nuove terre, erano ostili all'islam, il patriarca egiziano si mostrava desideroso di stabilire buoni rapporti con il mondo islamico. Per uscire dal dilemma, gli Zagwé chiesero che il numero dei vescovi etiopi fosse portato a dieci, facendo in modo che la Chiesa etiopica acquisisse il diritto a eleggere un patriarca ma Alessandria si oppose categoricamente alla richiesta. Lo stato, frantumato in principati territoriali, dove le forze della Chiesa Ortodossa non erano in accordo, non resse alla disgregazione che veniva dalle regioni periferiche che cominciarono a sfidare il potere centrale: fu il caso di Yekuno Amlak, figlio di un capo amhara, che godeva dell'appoggio dei grandi monasteri ostili agli Zagwe, che nel 1270 sconfisse e uccise l'ultimo re Zagwé, Yitbarek. Egli si proclamò discendente dall'ultimo re axumita rovesciato dagli Zagwé: fu durante il suo regno che venne fatta risalire la compilazione del *Kebre Negast* ("La Gloria dei Re"), la grande epopea politico-religiosa del popolo cristiano d'Etiopia scritto probabilmente tra il 1270 e il 1275⁷⁶⁸, ma riferito ad un mito, presumibilmente già elaborato durante il regno axumita nel VI secolo e testimoniato per il IX e il X secolo⁷⁶⁹. La sua fissazione scritta è testimoniata solo tra il 1331 e il 1332 nel periodo in cui regnava Amda Syon, il grande restauratore della monarchia salomonica..

III.2.1. Il mito di Salomone e Saba

Salomone, re di Israele, successore di Davide (figlio di Davide e di Bestsabea, già moglie di Uria l'Ittita), è personaggio tradizionalmente vissuto nei decenni centrali del X secolo a. C. (972-932 ca). La sua saggezza è nota ed esaltata nel *Libro dei Re* (*I Re* 5: 9-14), dove è messa, del pari, in risalto la sua infedeltà alla fede nell'unico Dio. Il Signore rimprovera al saggio Salomone di avere

⁷⁶⁷ È interessante notare che dopo un ciclo semito-cuscitico che è durato circa 13 secoli, il potere venne ripreso dal sostrato originale, *agaw*. La lingua *agaw* appartiene al gruppo cuscitico come le altre lingue settentrionali nonostante che il suo lessico e la sua sintassi avessero subito una forte semitizzazione che derivò dal dinamismo di una cultura più complessa, Abebe (1998)..

⁷⁶⁸ Dio concesse a Salomone sapienza e intelligenza grandissima e un cuore vasto come la sabbia sulla spiaggia del mare. La sapienza di Salomone fu più grande che la sapienza di tutti i figli d'Oriente e tutta la sapienza d'Egitto.... La sua fama si diffuse tra tutte le nazioni circvicine. Egli pronunciò tremila proverbi e i suoi carmi furono mille e cinque.... Venivano a udire la sapienza di Salomone da tutti i popoli e da tutti i re delle terre che avevano sentito parlare della sua sapienza.

⁷⁶⁹ I Cristiani Ortodossi etiopici erano certi che l'Arca dell'Alleanza portata da Menelik si trovi ancora ad Axum, la città sacra. Le prime notizie in merito a questa convinzione, ribadita in questi anni dal Patriarca Paulos, risalgono, stando alle fonti scritte disponibili, già al X secolo: si tratta di documenti conservati nell'archivio del patriarcato copto di Alessandria. Il secondo pilastro su cui si fonda l'autocoscienza della monarchia salomonide, è la genealogia dei re di Israele: la convinzione che i re d'Etiopia discendessero dalla Regina Saba e dal re Salomone era radicata nel paese già dal IX secolo. Quando verso la fine del IX secolo il potere monarchico passò nelle mani della dinastia Zagwé, la sua legittimità venne messa in discussione in quanto quest'ultima non poteva vantare una discendenza diretta da Davide e dal re Salomone; Negash (2009), pp.58-59.

costruito, in onore delle sue numerosissime mogli, simulacri per i loro molti dei. Per questo egli si adira (*I Re* 11: 11-13) e lo minaccia di consegnare il regno al suo servo: “Poiché ti sei comportato così e non hai osservato la mia alleanza e gli statuti che ti avevo imposto, ti strapperò il regno e lo darò al tuo servo”. Poi, attenuando la punizione, Dio gli dice: “Tuttavia, in considerazione di Davide tuo padre, non lo farò durante la tua vita, ma lo strapperò dalla mano di tuo figlio. Inoltre non strapperò tutto il regno, ma darò a tuo figlio una tribù in considerazione di Davide mio servo e di Gerusalemme che ho scelto”.

Saggezza, dunque, ma infedeltà rispetto al patto con il Dio di Israele.

L'incontro di Salomone con la regina Saba (*I Re* 10: 1-13) si colloca sul piano di uno scontro tra re “sapienti”, ed è determinato dalla curiosità della regina di mettere alla prova il grande Salomone attraverso enigmi. L'incontro tra i due, oltretutto essere un omaggio della stessa regina al sovrano potente, è un confronto di intelligenze. Saba pone a Salomone domande difficili: “ma Salomone dilucidò tutti i suoi quesiti né ci fu cosa oscura che il re non sapesse spiegargliela”. La regina constatata la immensa sapienza di Salomone e ammirata la magnificenza del suo regno, dopo avergli detto: “ Sia benedetto il Signore tuo Dio, che ti ha mostrato il suo favore ponendosi sul trono di Israele!”, gli offre doni preziosi e tanti aromi quanti mai si erano visti nel regno di Israele; con i legni profumati ricevuti da lei, Salomone fa costruire ornamenti per il Tempio da poco edificato. Quindi “il re Salomone diede alla regina di Saba tutto quello ch'ella desiderò e chiese, senza parlare di quello che le diede con una munificenza degna di lui. Quindi essa riprese il suo cammino e se ne andò al suo paese assieme ai suoi servi”.

Di Salomone parla anche il *Corano*⁷⁷⁰ che tratta anche dell'incontro con Saba che avviene in un clima molto diverso rispetto a quello tramandato dal racconto biblico, in cui entrambi i sovrani hanno alta dignità. Nel *Corano*, Salomone, decisamente superiore, da ogni punto di vista, alla regina, intende punire lei e la sua gente per la loro mancanza di fede e la loro miscredenza nei confronti di Allah (27: sura 22-54). Il re, che ha ricevuto da Allah il dono di comprendere il linguaggio degli uccelli e può anche capire quello delle formiche, ascolta quanto gli dice la sua upupa ammaestrata che giunge con notizie sulla regina di Saba dicendo che ha un magnifico regno, riferisce tuttavia che la regina e il suo popolo sono ingannati da Satana e adorano il Sole. Salomone allora invia alla regina una lettera, sempre tramite l' upupa, e la invita alla conversione all'islam insieme con il suo popolo. Ascoltati i consiglieri, Saba manda a Salomone un dono adatto alla sua regalità, pronta - che di questo pensa trattarsi - ad accettare la tassa che il re vorrà imporre al suo paese, come si usa nel mondo islamico per i non convertiti. Salomone rifiuta i doni, vuole soltanto che la regina si converta: intende anche metterla alla prova e chiede a uno dei suoi di portargli il trono di Saba al quale apporta leggere modifiche. Poiché la regina riesce a riconoscerle, viene apprezzata dal re sicché, mettendo da parte le antiche devozioni, si converte. Dopo averle fatto depilare le pelosissime gambe, Salomone la sposa.

Fin qui i due racconti tratti dai testi sacri agli Ebrei e ai Cristiani e agli Islamici.

Nel suo costruirsi in terra d'Etiopia come racconto mitico di forte caratura politica, il racconto dell'incontro tra i due re si arricchisce di molti particolari che si trovano nella versione del *Kebrä*

⁷⁷⁰ Corano (34 sura:14-16) [riferito alla morte di Salomone ripersa nella *pièce* di A. Baghaï] 14. “Quando poi decidemmo che morisse, fu solo la “bestia della terra” [la termite] che li avvertì della sua morte, roscchiando il suo bastone. Poi, quando cadde, ebbero la prova i dèmoni, che se avessero conosciuto l'invisibile, non sarebbero rimasti nel castigo avvilente. *15. C'era invero per la gente di Sabâ', un segno della loro terra: due giardini, uno a destra e uno a sinistra. “Mangiate quel che il vostro Signore vi ha concesso e siategli riconoscenti [avete] una buona terra e un Signore che perdona!” 16. Si allontanarono [da Noi] e allora inviammo contro di loro lo straripamento delle dighe e trasformammo i loro due giardini in due giardini di frutti amari, tamarischi e qualche loto. *[La narrazione riferisce che Salomone, sentendo avvicinarsi la morte, pregò Allah (gloria a Lui l'Altissimo) di far sì che i dèmoni che lavoravano ai suoi ordini non se ne accorgessero e terminassero le opere intraprese. Quando morì era in preghiera, in piedi, appoggiato al bastone. Allah lo conservò in questa postura e vi rimase fin quando furono completate le opere che i dèmoni stavano realizzando. A quel punto, roscchiato dall'interno da una termite, il bastone si ruppe e i dèmoni si accorsero della sua morte e delle limitatezze della loro conoscenza].

*Negast*⁷⁷¹ testo epico e che viene da secoli diffuso nel paese sia in forma scritta sia attraverso un racconto realizzato mediante immagini, prevalentemente 44 vignette disposte su quattro registri (o anche 24 o 28 vignette), una sorta di fumetto ove le immagini sono integrate da brevi riassunti e commenti scritti.

A queste fonti popolari e diffusissime, fa riferimento A. Palmisano in un saggio che ripercorre i contenuti del mito letti in chiave politica, che nella sostanza prevede, come frutto dell'incontro tra Salomone e Saba, la nascita di un figlio, Menelik, che porta l'Arca dell'Alleanza da Gerusalemme ad Axum dove è tuttora conservata.

Ma, procediamo con ordine, seguendo il racconto tradizionale - che contiene molte varianti-veicolato per immagini.

Nel primo registro si mostra come Saba divenne regina. Il paese del Tigré era terrorizzato da un pitone gigantesco che reclamava annualmente giovani vergini in sacrificio. Per neutralizzarlo interviene un eroe, un uomo anziano, campione di astuzia, non di forza, che stabilisce un patto con gli abitanti di quella terra: se libererà il paese dal serpente, sua figlia salirà legittimamente al trono. Puntualmente ciò si avvera. L'eroe prepara un veleno con il quale uccide una capretta che dà poi in pasto al serpente, il quale ne muore. Da questo momento l'eroe regge il paese portandovi ordine e benessere in attesa di fare salire al trono la figlia Saba (detta anche Makeda) che gli succede legittimamente dimostrandosi all'altezza del proprio compito. La sua saggezza incuriosisce Salomone il quale manda messaggeri a contattare la regina dell'Austro.

Nel secondo registro, i messaggeri portano doni a Saba e la invitano alla corte di Salomone. La regina li accetta, contraccambia i doni e si reca a Gerusalemme. Il viaggio avviene lungo il corso del Nilo - che viene riconosciuto come tramite fra i due regni - sullo sfondo delle piramidi, simboleggianti la monarchia assoluta. Quando Saba giunge a Gerusalemme, è in corso la costruzione del tempio ed ella partecipa con doni alla sua decorazione. Importante passaggio che sottolinea la rivendicazione della cofondazione del Tempio, massimo segno della religione ebraica. Un grande banchetto solennizza l'incontro tra i due sovrani, primo passo verso la comunione dei popoli. Saba discute con Salomone, gli pone dei quesiti e lo sconcerta per l'acume dei propri enigmi. Salomone risponde adeguatamente, mostrandosi campione del *logos*, dell'intelligenza, della capacità decisionale. Saba si sta innamorando di lui e ne è ricambiata. Tocca a Salomone (dopo che l'ha fatta depilare come recitano il *Corano* e altre fonti islamiche), fare il primo passo: le propone una sfida ludica: se dopo avere mangiato il suo cibo nella notte si alzerà per bere, la regina dovrà dormire con lui. Il valore simbolico del cibo viene messo qui in forte risalto: come la capretta avvelenata fu usata per uccidere il serpente del trigrè, anche il cibo di Salomone "è difficile da digerire", introiettarlo significa modificare i rapporti strutturali fra persone o esseri che simboleggiano posizioni e status differenti. Saba accetta la sfida e mangia.

Nel terzo registro, l'ancella di Saba, che pure ha mangiato quel cibo, colta da una sete irresistibile, si alza a bere: Salomone la coglie sul fatto, la chiama nel suo letto e si unisce a lei.

Poco dopo anche Saba si alza a bere e il re reclama il mantenimento della pormessa e su unisce anche a lei.

Quella notte d'amore tra il re la schiava e la regina è foriera di conseguenze storico-politiche molto rilevanti.

Giunta al termine la visita, i due regnanti si separano e il loro addio è suggellato da un dono: l'anello con impressa l'immagine del Leone di Giuda. La regina ritorna nel proprio regno ignara di essere incinta, come lo è la sua serva.

Quella è stata una notte fondatrice di due dinastie: proprio allora è iniziata la giustapposizione tra gruppi etnici, la dicotomia tra rosso e nero (tra *kay* e *tequr*) che tanto ha segnato l'Etiopia e la sua

⁷⁷¹ La copie più belle e rare di questo testo sono state sottratte all'Etiopia durante la Abyssinian Expedition condotta da Generale Lord Napier nel 1868 contro l'imperatore Teodoro II, morto in circostanze dubbie (presunto suicidio con un colpo di pistola alla mascella) durante la presa delle fortezza di Magdala, dove si era rifugiato. Ora si trovano a Oxford presso la *Bodleian Library* e sono oggetto delle richieste di restituzione da parte dell'Etiopia.

storia⁷⁷², la distinzione tra Amhara e non Amhara: da Saba nasce un figlio “rosso” Menelik che sarà il suo successore, dall’ancella uno nero chiamato Zagwè che nel nome richiama la dinastia che interrompe la serie dei sovrani salomonici axumiti.

Con l’ascesa al trono di Menelik la continuità fondata dal mito viene ad essere realizzata e legittimata: la nuova dinastia salomonide si connette con quella axumita dopo la parentesi Zagwè.

I due figli di Salomone giocano insieme, ma soltanto Menelik si pone domande sul padre. La regina, mostrandogli uno specchio gli dice: “ecco tuo padre” e il giovane manifesta il desiderio di conoscerlo. Così Saba lo invia insieme al fratellastro a Gerusalemme⁷⁷³.

Nel IV registro Menelik, accompagnato dal fratellastro, va a Gerusalemme con alcuni dignitari, sempre solcando il Nilo. Giunti nella città, i due giovani incontrano il padre. Il re intende saggiarne le personalità e chiede ad entrambi se riconoscano in lui il loro padre. Solo Menelik risponde affermativamente e si sottomette a lui nella duplice veste di padre e di re. Zagwè risponde con intolleranza disconoscendo l’autorità paterna e regale. Entrambi i ragazzi frequentano la scuola⁷⁷⁴ e il padre riconosce ad entrambi uno status. A Menelik fa un dono prezioso: è forse l’oggetto più prezioso per il regno di Israele: l’Arca dell’Alleanza che, nella versione più antica del *Kebre Negast*⁷⁷⁵, si dice sia stata non donata, ma sottratta dal figlio al padre con l’astuzia e portata in patria navigando velocissimamente sul Nilo, controcorrente. Da quel momento l’Arca non ricomparirà più alla vista di alcuno e la dogmatica della Chiesa Ortodossa d’Etiopia vuole che l’Arca originale sia custodita in una delle tante chiese (oggi il patriarca dichiara essere ad Aksum) nel *sancta sanctorum*, nel cerchio più interno dell’edificio sacro, composto da tre cerchi concentrici in quello dove anche i sacerdoti entrano solo in certi periodi dell’anno. L’Arca dell’Alleanza e le sue copie si chiamano *tabot* (la spedizione Dakar-Gibuti, si ricorderà, ne aveva sottratti dalle chiese da cui aveva strappato gli affreschi determinando forti reazioni) e il *tabot* di ciascuna chiesa viene portato in processione in certi giorni dell’anno, protetto da paramenti sgargianti e offerto alla venerazione dei fedeli. Dunque il *Tabot* (l’Arca originale) portato da *Gerusalemme*, il massimo emblema del sacro nel mondo semitico, il suggello del patto tra dio e l’uomo, il sacro involucro delle tavole delle leggi consegnate da Dio a Mosè, è conservato secondo questa tradizione nell’Etiopia cristiana. L’alto compito che la dinastia salomonide ha inteso assumere attraverso la fissazione del mito consiste nella difesa della fede e del suo primo documento, i dieci comandamenti.

Quando Saba vede l’Arca consegna al figlio l’anello che le ha donato Salomone che reca impresso il Leone di Giuda, il Leone Vittorioso simbolo della dinastia amhara-tigrina, ma soprattutto amhara, a partire da questo momento (secc. XIII-XIV). L’iscrizione all’interno dell’anello recita: “Leone vincitore della tribù di Giuda”, stabilendo nei secoli l’attributo degli imperatori d’Etiopia.

L’ultimo imperatore Haile Selassie, fra i propri titoli annoverava quello di Leone di Giuda. Menelik, figlio di Salomone e di Saba, divenne Menelik I d’Etiopia.

Vi è un altro testo ugualmente sacro nella mitologia etiopica il *Fetha Negast* (Giustizia dei Re): un testo quasi contemporaneo, nella stesura, al *Kebra Negast* diviso in due parti, redatto in arabo da un dotto giurista cristiano egiziano Ibn al –Assal as Shafi, contemporaneo del patriarca Cirillo III di Alessandria (1235-1243), che ha come fonti, per la prima parte, il Vecchio e il Nuovo Testamento, gli Atti degli Apostoli, i canoni dei primi concili e gli scritti dei Padri della Chiesa e, per la seconda parte, è ispirato prevalentemente al diritto bizantino. La sua traduzione in *ge’ez* fu realizzata intorno al XVII secolo e il *Fetha Negast* fu diffuso come reazione al cattolicesimo e al paganesimo durante il regno di Fasilisads (1632-1667)⁷⁷⁶. Poiché non è mai stata tradotta in lingua amhara, vi è da

⁷⁷² Anche tra gli *zar* vi sono i rossi e i neri e ai rossi sono attribuite qualità migliori.

⁷⁷³ In altre versioni del mito il figlio di Saba e Salomone (detto Ebra Hakim cioè figlio del saggio) parte solo in cerca del padre ciononostante il prezioso anello che la madre gli ha donato.

⁷⁷⁴ Altro importante riferimento agli *zar* “della casa di destra” che studiarono a Gerusalemme.

⁷⁷⁵ Sul tema cfr. Marassini (2007) in E. AE. Pp. 364-368 con ampia e aggiornata bibliografia.

⁷⁷⁶ Il padre di Fasilidas, il negus Susneyos (1607-1632) aveva tentato di canalizzare l’ampio affetto di Oromo inaugurando una politica di integrazione anche all’interno dell’esercito. Con l’appoggio di un gesuita spagnolo di

pensare che non sia mai stata utilizzato nei tribunali, anche se ha rappresentato in Etiopia il diritto per eccellenza, una sorta di quello che fu, per l'Occidente medievale, il diritto romano-canonico che veniva insegnato nelle università e serviva da fondamento dei diritti propri (*iura propria*) degli stati che ad esso si ispiravano⁷⁷⁷ e come strumento prezioso per i giudici che, in mancanza, per certe fattispecie di reati, di indicazioni derivanti dagli *iura propria* e dai diritti consuetudinari locali, a esso facevano riferimento come a un serbatoio di saggezza, come a un' enorme grammatica/sintassi, attraverso cui costruire le sentenze.

Per l'Etiopia, come per il mondo islamico, il Diritto (con la d maiuscola) contiene una componente morale che lo dissocia dalla pratica: è la regola dell'ordine sociale strettamente legata ai comandamenti morali della religione. Molto similmente che per l'islam. Gli Etiopi, seguaci della Chiesa Ortodossa, non si meravigliano se le decisioni dei tribunali sono in disaccordo con il diritto sacro: ne vedono la prova, peraltro superflua, che la società non è perfetta.

Dunque il *Fetha Negast* è la versione giuridica dei principi contenuti nel *Kebre Negast*: il fatto che l'insieme dei principi cosmologici e giuridici che strutturano l'ordine nelle società dell'Etiopia imperiale abbiano coinciso fino alla rivoluzione del 1974, sta a dimostrare la forza ordinatrice del mito e la connessione strettissima tra Chiesa Ortodossa e monarchia imperiale.

Dunque il mito di Salomone e Saba, racconto estremamente fungibile, nello stesso tempo in cui consolidandosi nel XIII secolo illustra il conflitto tra il gruppo amhara e il gruppo tigrino e il sopravvento della società degli Altopiani sulle altre, recupera la conoscenza dell'antica religione ebraica in terra africana, rafforza la Chiesa Ortodossa d'Etiopia legittimando al forma statuale dell'ordine sociale⁷⁷⁸. La diffusa lettura della Bibbia, in particolare del Pentateuco, ha corroborato, in quei secoli, il processo: molte copie del testo sacro con splendide miniature, si sono diffuse in Etiopia tra XIII e XIV secolo, periodo di espansione e invasioni musulmane sanguinosissime.

Dunque l'adozione di grandi e vincenti religioni e i processi di progressiva centralizzazione politica e amministrativa, ovvero di fondazione di imperi inizia con una reinterpretazione locale del giudaismo e si rafforza quale momento unificante di fronte all'esterno.

Tuttavia non si può non leggere in quella ideale ricongiunzione con Israele da parte della monarchia etiopica anche il segno di una forte frattura sociale in seno all'Etiopia: i due figli di Salomone avuti con Saba e con l'ancella il rosso e il nero sono da un lato l'amhara Menelik, dall'altro il nero, il non cristiano il figlio dell'ancella il quale condensa, nella propria diversità rispetto a Menelik, la contrapposizione tra Cristianesimo Ortodosso da una parte e religione islamica e fedi non cristiane in genere e non monoteiste come quella degli Oromo o dei gruppi Osmotici dall'altra, il che significa, nello stesso tempo, una gerarchizzazione della società al cui vertice si situa il gruppo cristiano amhara.

grande talento, padre Pedro Paez (una missione gesuita era giunta in Etiopia nel 1557) cominciò ad accostarsi alla chiesa cattolica e si convertì ufficialmente nel 1622 A padre Paez, succedettero personalità di gesuiti intolleranti che pretendevano riforme liturgiche intollerabile per la popolazione. Nel 1632 il negus Susneyos abdicò in favore del figlio Fasilidas (1632-1667) il quale dopo avere espulso i gesuiti dal paese stabilì la capitale a Gondar sul lago Tana; sui gesuiti in Etiopia cfr. Cohen-Martinez, *Jesuits*, in E. AE., vol.3, pp. 277-281.

La città conservò il ruolo di capitale per circa due secoli divenendo un importante snodo commerciale. Inizia per l'impero etiope una fase di grande debolezza e di frantumazione del potere tanto che scopo il 1769 gli imperatori perdono ogni potere e quell'epoca, fino al 1855 viene chiamata "età dei principi" perché sono i grandi signori territoriali a spartirsi risorse e poteri. Nondimeno l'ideale di un'Etiopia unita continua a sopravvivere sostenuto dalla Chiesa ortodossa.

⁷⁷⁷ Sul *Fetha Negast* cfr. Tzadua [red] (2005) in E AE, vol. 2, pp. 534-535 ed anche David (1962).

⁷⁷⁸ Altro importante legame con la tradizione veterotestamentaria in Etiopia è la tradizione del libro di Enoch su cui cfr. Uhlig (2005) in E. AE., pp. 311-313, un testo considerato apocrifo (e quindi non accolto nel canone ebraico né in quello cristiano) scritto in aramaico, articolato in 5 parti, che nella sua interezza è stato conservato solo in Etiopia perché là fu tradotto in *ge'ez* tra IV e V secolo. Il testo sacro fu portato in tre copie dall'Etiopia all'Inghilterra da James Bruce, viaggiatore scozzese nel 1773; grande fu la sorpresa degli inglesi rispetto al fatto che un paese africano avesse conservato per tanti secoli un testo che si credeva perduto. Per gli etiopici questo fatto rappresenta la tenacia della Chiesa ortodossa e la sua abilità nel negoziare con l'élite politica attraverso i secoli.; cfr. su questo Negah (2009), p. 25.

Era molto difficile per l'Etiopia, malgrado la presenza di una lingua egemonica, una religione di Stato e un'organizzazione politica comune, creare una nazione a pieno titolo, tenendo a bada l'Egitto, i musulmani, l'Europa⁷⁷⁹. Il fattore decisivo di questa capacità di resistenza è lo zoccolo semitico -cristiano dell'apparato etnico-culturale di cui si è avvalso il potere e che nell'analisi di Donal Levine assume le sembianze della grande Tradizione. Grazie all'ambiente fisico, nella fortezza Etiopia restò in vita quello che Toynbee chiamava " il fossile monofisita". Una nazione di nazioni come quelle etiope è votata a subire il tarlo dell'etnicismo, sebbene certi conflitti siano stati tutt'altro che etnici.

Lo stato moderno controlla le risorse con il suo apparato di comando e i contadini, molti dei quali sono musulmani, non ne fanno parte. Come scrive Gaston in Etiopia i musulmani producono il cibo e i cristiani detengono il potere⁷⁸⁰

III.3 L'Islam in Etiopia⁷⁸¹

Se non vi sono dubbi circa periodo preciso in cui il cristianesimo divenne religione dello stato ad Axum - quando cioè Ezana si convertì al cristianesimo - anche sull'ingresso precocissimo dell'islam in Etiopia esiste una tradizione consolidata: nel 615 un gruppo di compagni del Profeta - tra i quali vi erano personaggi di primo piano come 'Utman b. 'Affan, futuro terzo califfo e sua moglie Ruqayya figlia di Maometto e il cugino del Profeta, Ga'far b. Abi Talib - fuggiti da La Mecca trovarono asilo presso il buon *negus*, il re di Axum, che li difese dai meccani arrivati in delegazione per reclamare l'estradiizione dei fuggiaschi. Il dato tradizionale contiene due elementi molto importanti. Si trattò della prima egira (*hiğra al- ūlā*) anteriore a quella a tutti nota di Maometto (622) e dunque di un fatto importantissimo nella storia dell'islam: in virtù di quel soggiorno tranquillo, favorito dal sovrano, l'Etiopia fu considerata, dopo la penisola araba, la culla della nuova religione, il paese che vide la precocissima diffusione del messaggio del Profeta. Questo dato è servito ai musulmani d'Etiopia a negare recisamente l'estraneità dell'islam al paese, è un motivo forte anche oggi per vantare, di fronte alle totalizzanti pretese cristiane quanto a identità religiosa dell'Etiopia, la precocissima e pacifica presenza islamica nel paese che, al pari di quella cristiana, va considerata degna di rispetto e ammirazione.

A questo fatto i musulmani aggiungono una loro tradizione secondo la quale il re di Axum, Ashama, colui che diede loro asilo, si sarebbe convertito all'islam con il nome di Ahmad⁷⁸².

Nella località di *Nağāṣī* a Wuqro tra Macallé e 'Addigrat nel Tigray, un' imponente moschea recentemente ampliata e meta di pii pellegrinaggi soprattutto il giorno di '*ašūra* (il giorno 10 di *muharram*, il primo mese dell'anno lunare islamico), tramanda ancora oggi il ricordo di quel re etiope convertito all'islam. A dimostrazione dell'importanza fondamentale conferita dall'islam

⁷⁷⁹ Calchi Novati (2009-2010), pp. 279 ss. e Trimmingham (1965) ; Levine (1974). Soprattutto in opere recenti rovesciando la tesi della Grande Tradizione, viene applicata all'Etiopia la teoria dell'"invenzione" dello Stato o della nazione cfr. Holcomb ecc. da Calchi Novati p. 279)

⁷⁸⁰ Calchi-Novati (2009-2010).

⁷⁸¹ Questo paragrafo è ampiamente debitore del lavoro di Gori (2002)

⁷⁸² Va messo in risalto che la principale rivista islamica *Bilāl* (che prende il nome da Bilāl b. Rabāh, il liberto di origine abissina che divenne il primo muezzin della storia dell'islam), gli dedica una lunga trattazione in arabo e in amharico, pubblicata a puntate nei primi sei numeri (settembre 1992- febbraio 1993). La rivista *al Risāla* (*il Messaggio*) tratta la questione nella prima sezione di un lungo articolo d'esordio del primo numero (marzo 1993). Che quella prima egira rivesta un'importanza eccezionale nella costruzione del discorso identitario dei musulmani, non solo etiopici, ma di tutta l'Africa orientale, sembra- come osserva Gori (2002), p.53 – dimostrato dal fatto che esso è affrontato anche in Eritrea, ad esempio in un sito internet dai Jabarti, una popolazione islamica dell'Etiopia settentrionale e dell'Eritrea meridionale, di lingua amharica e zigrina) in cui una notevole parte del materiale posto in rete è dedicato proprio alla storia degli esordi dell'islam in Etiopia e in Somalia, dove le opere storiografiche in lingua araba non mancano di dedicare ampio spazio alla questione dell'arrivo dell'islam nella terra del *negus* cristiano. In effetti il problema della diffusione della religione islamica in Etiopia assume una valenza di primo piano e onnicomprensiva nell'ambito dei rapporti islamico-cristiani in Africa orientale.

contemporaneo a quegli eventi, sta il fatto che oggi alla raccolta delle tradizioni islamiche sulla *hiğra al- ūlā* sono dedicate molte pubblicazioni in lingua araba, tigrina e amharica diffuse tra i musulmani etiopici ed eritrei⁷⁸³.

Quei rifugiati meccani, rimasti in Etiopia fino al 622, insieme ai figli che nacquero loro durante il soggiorno e ad alcuni tra i primi convertiti locali, avrebbero dato vita, secondo la tradizione, a un originario nucleo di popolazione islamica ad Axum la capitale del regno che quindi, da allora, non avrebbe più avuto – come vuole la tradizione della Chiesa Ortodossa di Etiopia – quella forma univocamente e esclusivamente cristiana che gli è stata attribuita dagli studiosi di etiopistica, come ha messo in risalto il più noto studioso contemporaneo etiope dell'islam nel paese, Hussein Ahmed⁷⁸⁴.

Dunque fino dal VII secolo lo stato etiopico, nel suo centro politico culturale e religioso, il regno di Axum, sarebbe stato composto anche da sudditi islamici che, a pieno titolo, avrebbero fatto parte della sua struttura sicché – sostengono gli studiosi dell'islam etiopico - solo una visione miope e partigiana può considerare l'islam alieno alla storia più antica del paese.

Sulle basi di un' antica e pacifica convivenza – destinata tuttavia a conoscere momenti di profonda crisi legata ai conflitti con i cristiani egemoni - i musulmani rivendicano il loro pieno diritto a sentirsi parte integrante dell'Etiopia storica, che non vogliono sia considerata come costruzione realizzata dai cristiani. L'idea di un'Etiopia fondamentalmente e sempre solamente cristiana, dove i musulmani sono stati un elemento alieno, venuto da fuori, una minaccia mai sopita all'evoluzione del paese, è stata così forte da imporsi seppure con eccezioni (come, ad esempio, quella di Enrico Cerulli)⁷⁸⁵ anche nel campo accademico degli studi etiopici del secolo scorso: la presenza in quel paese dell'Africa orientale di un cospicuo numero di popolazioni seguaci dell'islam, sembra avere costituito, per gli studiosi, una sorta di bizzarria della storia, un elemento perturbativo rispetto alla presunta unitarietà culturale che deriva dal retaggio antichissimo della civiltà etiopica veicolata dalla Chiesa Cristiano Ortodossa.

L'etiopista tradizionale – in genere occidentale - ha privilegiato lo studio e l'analisi del cristianesimo etiopico, delle sue relazioni con il mondo tardo-antico, ebraico e orientale, con le chiese del Vicino Oriente e con l'Egitto copto e si è dedicato a studiare l'islam in funzione della conoscenza del regno cristiano che con i musulmani ebbe rapporti o di aperto conflitto o di pacifico commercio a seconda dei periodi di una storia lunga circa un millennio e mezzo.

Questo approccio allo studio dell'Etiopia è stato funzionale al regime imperiale: con la sua fine esso è stato messo in discussione da una nuova generazione di studiosi soprattutto etiopici molti dei quali di religione islamica⁷⁸⁶. Insieme con questo mutamento di prospettiva sulla storia dell'Etiopia nei circoli accademici, soprattutto dal 1991 in poi, quando seppure tra molte difficoltà, con la caduta del *Derg*, i musulmani etiopici hanno potuto iniziare la produzione di una letteratura libera, espressione diretta dei loro punti di vista, ha preso vigore un ampio movimento di rilettura critica della storia islamica del Paese, di denuncia dei torti subiti e, più in generale, del passato recente e antico con il fine dichiarato di dimostrare l'importanza ineludibile della presenza islamica nella storia, nella politica e nella cultura etiopiche.

Uno dei punti cruciali del dibattito storico contemporaneo riguarda il peso da attribuire ai lunghi anni di scontri armati che videro opposto l'esercito dei *negus* cristiani alle armate islamiche. Duri e lunghi scontri (vere e proprie guerre tra cristiani ortodossi e islamici) si collocano sostanzialmente in due periodi: tra il 1527 e il 1559 e tra il 1855 e il 1930. Furono periodi di distruzioni, di lotte e di saccheggi, in cui l'esistenza stessa dello stato etiopico fu messa a repentaglio.

Brevemente i fatti.

⁷⁸³ Gori (2002), p. 55 nota 13.

⁷⁸⁴ Hussein (1997).

⁷⁸⁵ Gori (2002).

⁷⁸⁶ Idem (1992).

Per quanto riguarda le guerre tra cristiani e musulmani del secolo XVI, Mahfuz, emiro di Zeila (nel sultanato di Adel)⁷⁸⁷ e generale del sultano di Adel, lanciò una serie di attacchi all'Etiopia alla fine del secolo XV. Il *negus* Naod (1494-1508) morì tentando appunto di respingerlo; quindi Mahfuz ebbe la peggio e fu ucciso dagli etiopi nel 1517 sotto il regno del *negus* Lebna Dengel (1508-1540). Quello fu il periodo in cui i portoghesi e gli ottomani si contrapponevano nel mar Rosso. I primi impadronendosi dell'isola di Socotora (a est dell'attuale Somalia) nel 1507, i secondi conquistando l'Egitto e lo Yemen nel 1517. I Portoghesi inviarono un'ambasceria a Massaua nel 1520 offrendo aiuto al *negus*, ma Lebna Dengel non vide l'opportunità di un'alleanza. Essi poterono tuttavia raccogliere, in quell'occasione, molte informazioni sull'Etiopia.

Pochi anni più tardi, si impose un altro comandante musulmano, l'*imam* Amghad ibn Ibrahim detto "Grañ" ("il Mancino"), sovrano di fatto ad Adel, che acquistò armi da fuoco dagli ottomani e proclamò il *jihād* contro il *negus*.

Dopo aver sconfitto una parte dell'esercito etiope nel 1527, sottomise il sud (Bale, Hadiya) sconfisse ancora gli Etiopi l'anno successivo quindi avanzò verso nord raggiungendo, nel 1533, l'Amhara e il Lasta e, nel 1535, il Tigrè. Ovunque vennero distrutte chiese cristiane e la popolazione fu costretta a convertirsi.

Nel 1535 il *negus* Lebna Dengel fu costretto a invocare l'aiuto dei portoghesi. Un corpo di spedizione comandato da Cristovão de Gama (figlio di Vasco) sbarcò a Massaua, nel 1541: era allora appena divenuto *negus* Galaudéos (1540-1559). I portoghesi, che disponevano di ampi mezzi, rimisero in sesto l'esercito etiope che, nel Tigrè, ebbe la meglio su Ahmad Grañ, anche se poi lo stesso Amhad, ottenuti rinforzi dal pascià turco di Zabid, poté sconfiggere Cristovão, che venne decapitato.

Poco dopo, tuttavia, mutati gli equilibri delle forze, Ahmad fu sconfitto, ucciso in un'imboscata e le sue truppe mandate alla sbaraglio (1543).

Finiva il lungo e sanguinoso periodo della guerra tra musulmani e cristiani

Se la propaganda cristiana, da sempre prevalente, ha fortemente stigmatizzato questa come una sanguinosissima guerra di religione, dal punto di vista antropologico essa può essere letta come un corposo movimento di popolazioni nomadi (somali e dancali) dal bassopiano verso l'altopiano, mentre nella geopolitica internazionale dell'epoca esso può essere letto come una sorta di scontro indiretto tra portoghesi e ottomani per il controllo delle rotte commerciali del Mar Rosso e dell'Oceano Indiano. Ai vari livelli di approfondimento tutte queste letture sono, evidentemente, interconnesse.

La dimensione di scontro religioso - innegabile - di quelle guerre, sembra dunque doversi interpretare, oggi, come fenomeno ad esse collaterale che esprimeva, in termini culturali, quello che fu un confronto di schietta origine economica anche internazionale e di volontà di espansione territoriale delle genti dei bassopiani. Dunque fenomeno complesso a cui è stato facile dare, da parte cristiana, una lettura semplificata in chiave antiislamica.

Anche a restare entro l'ambito religioso, non mancano testimonianze di rapporti assai più complessi tra le due fedi rispetto a quelle che la visione cristianocentrica abbia potuto mettere in risalto: è provato il verificarsi, in quei decenni, di successive conversioni di singoli e di gruppi dal cristianesimo all'islam, e viceversa, a seconda della piega che prendevano gli avvenimenti bellici nel loro svolgimento e nel corso delle momentanee vittorie dell'una e dell'altra parte. Fatto che dà il segno di un atteggiamento flessibile, per non dire utilitaristico, da parte delle popolazioni coinvolte

⁷⁸⁷ Il sultanato di Adel prospero grazie ai commerci imperniato sulla città di Harar, aveva cominciato a farsi minaccioso per l'Etiopia sotto il regno di Ahmad Badlay che venne ucciso dagli etiopi nel 1445. Adel fu costretto a pagare un pesante tributo, ma conservò la sua dinastia. Alla morte del *negus* Zara Yacob (1434-1468) che era riuscito a restaurare l'unità della chiesa (che riconobbe il *sabbat* come tutto in Etiopia) che stabilì la capitale a Bebra Birhan nel cuore del territorio amhara e riuscì a imporre i tributi ai territori vassalli succedettero *negus* che non avevano il suo prestigio né il suo vigore e cominciarono così a manifestarsi le forze centrifughe: i grandi feudatari cristiani affermano la loro autonomia mentre i territori vassalli non cristiani cercarono di riottenere l'indipendenza. La centralizzazione inaugurata da ara Yakob non durò a lungo: il *negus* Baeda Mariam (1468-1478) abbandonò la capitale Debra Birhan e restaurò la corte itinerante.

nella guerra in rapporto alla connotazione religiosa delle due parti in conflitto che sminuisce la portata, senza tuttavia annullarla, dello scontro tra fedi.

Da parte musulmana, l'origine di quel lungo periodo di guerra va ricercata nell'oppressione che i regnanti cristiani esercitavano sui loro soggetti e vicini che professavano la religione islamica e che portò al coagularsi di un ampio consenso intorno al *jihad* dell'*imam* Ahmad.

Se, in ambito cristiano, in Etiopia, oggi *Grañ* è sinonimo di crudele, vi è nondimeno una tradizione cristiana che ne tenta un parziale recupero: egli sarebbe nato dagli amori illeciti di una madre adal (afar) e di un padre amhara, prete, che fu sedotto nel suo paese dalla bellezza della donna musulmana. Dopo essere stato una notte con lei, si alzò e, per errore, si coprì la testa con il turbante colorato della donna per andare a svolgere gli uffici del culto. I suoi colleghi preti accortisi del fatto, inorriditi, lo uccisero a bastonate. La donna, trovando presso di sé il turbante bianco del prete, comprese l'errore e fuggì nel suo paese dove diede alla luce Grañ che, una volta cresciuto, decise di vendicare il padre.

Di recente Jean Doresse ha rigettato le pretese origini somale di Grañ e affermato che egli sarebbe stato originario di una stirpe aristocratica del Tigre emigrata ad Harar.

Le due tradizioni differenti convergono comunque nell'attribuirgli un'ascendenza cristiana per parte paterna, dagli altopiani⁷⁸⁸.

Si tratta di un dato non privo di interesse: malgrado le atrocità di quella guerra (che vi furono), Grañ è presentato tradizionalmente dagli amhara come un combattente che aveva legami in linea paterna con i cristiani degli altopiani tanto che, questi ultimi, continuano a dare ai loro bambini il nome di Adal (che contiene un chiaro riferimento alla figura eroica di quel capo musulmano)⁷⁸⁹ del combattente islamico che ebbe peraltro la fama meritata di sovrano equo. Non la ebbe invece il *negus* Lebna Denguel, il cui ricorso eccessivo ai prelievi fiscali lo aveva reso decisamente impopolare. Di qui le molte diserzioni e conversioni in favore di Grañ e dell'islam, essendo il capo islamico circondato da un'aureola di gloria e godendo della fama di amministratore giusto.

Con le sue vittorie la situazione economica di quell'area conobbe dei miglioramenti tanto che furono riaperte le vie carovaniere verso Zeila.

Il successore e nipote di Grañ, Nur b. al Mugahid, è passato alla storia come il primo grande sovrano di Harar, città che fece cingere di mura, le stesse che racchiudono ancora la città vecchia, legando il suo nome più alla figura di capo di una nazione che di combattente per l'islam quale fu considerato Grañ.

Le guerre che avevano indebolito sia l'Etiopia sia il sultanato di Adel crearono condizioni politiche favorevoli per gli Oromo che le forze etiopi aveva in precedenza frenato con le armi. Gli Oromo di lingua cuscitica originariamente allevatori nomadi insediatisi a sud dell'altipiano etiopico erano conosciuti con il nome di Galla, termine amharico dispregiativo, oggi in disuso. La loro ascesa verso gli altopiani era cominciata almeno agli inizi del XV secolo e può essere stata provocata dalla pressione dei Somali, a loro volta provenienti da nord-est. Comunque sia, dalla seconda metà del XVI secolo, essi erano presenti in quantità crescente al centro dell'altipiano etiopico dando prova di una grande capacità di adattamento: molti si dedicarono all'agricoltura, si mescolarono alle popolazioni locali, si convertirono all'islam o al cristianesimo. Gli Amhara non hanno mai cessato di considerarli fino all'epoca contemporanea, come degli intrusi⁷⁹⁰.

Dopo circa tre secoli dagli eventi sanguinosi delle guerre tra cristiani e islamici, un altro momento di forte conflitto tra le due religioni si situa nel periodo che va dal 1855, inizio del regno di Teodoro II, al 1930, data dell'ascesa al trono di Haile Sellasie, sotto il cui regno si costituì il moderno stato etiopico, caratterizzato da una forte espansione territoriale che lo portò a inglobare regioni di antica islamizzazione e altre di religione tradizionale e fu, contemporaneamente, un periodo di stretta centralizzazione del potere intorno ai regnanti della dinastia cristiano ortodossa.

⁷⁸⁸ Doresse (1991)

⁷⁸⁹ Abebe (1998), pp. 49-50-

⁷⁹⁰ Calchi Novati (2009-2010).

Teodoro II, e il suo successore, Yohannes IV, per giungere all'eliminazione radicale di qualsiasi minaccia di coesione interna, portarono avanti una politica di assimilazione forzata dei musulmani che sfociò in una vera e propria campagna di conversioni per decreto.

Per opporsi alla violenza di quei monarchi e alla successiva politica espansionistica di Menelik II, che successe a Yohannes IV, l'islam assunse i toni e i modi di un'ideologia di resistenza, intorno a cui si coagulò l'opposizione all'espansione e all'opposizione della dinastia regnante.

Per i musulmani d'Etiopia quel periodo storico è considerato oggi il più duro della loro storia, dato che è stato caratterizzato dalla cancellazione delle loro ultime libere istituzioni politiche (emirato di Harar, dinastia dei Warra Himano Wollo) e dalla soppressione violenta dell'espressione delle pratiche religiose e culturali.

Fare emergere la verità sulle repressioni di Teodoro II e Yohannes IV contro l'islam, assume ora una valenza duplice: serve a ribadire l'ingiustizia subita, il torto che da secoli è stato perpetrato ai danni di una componente fondamentale della società etiopica che ha raggiunto l'acme con il tentativo della sua completa eliminazione. Sulla politica di Teodoro e di Yohannes non era possibile esprimersi liberamente in Etiopia fino alla caduta del *Derg*: solamente dopo il 1991 i musulmani hanno cominciato a denunciare apertamente le violenze subite in quel periodo.

In secondo luogo la discussione sulla politica religiosa dei due monarchi vuole mettere in discussione ancora una volta le basi originarie dello stato etiopico moderno, viziate dal reiterato tentativo di tenere lontani con la forza i musulmani dalla compagine statale etiopica cristiana che li ha prevalentemente percepiti come una minaccia da eliminare con la forza, se necessario.

Per quanto riguarda i dati relativi alla percentuale della popolazione musulmana in Etiopia, segnalo che ormai a vent'anni fa, sulla base dell'ultimo censimento del 1994, veniva assegnato all'islam un 30/35% di fedeli⁷⁹¹. Stime più recenti pongono a livello paritario il rapporto tra cristiani e islamici (45 a 45) se non anche più a vantaggio dell'islam, il che farebbe dell'Etiopia l'undicesimo paese musulmano al mondo alla pari con il Marocco e prima di paesi come l'Arabia Saudita, l'Iraq, il Sudan⁷⁹². Fra i cristiani è oggi elevata la percentuale di protestanti (più del 10%); le religioni dette tradizionali sono valutate a una percentuale del 5%.

Se facciamo riferimento ai maggiori gruppi etnici Oromo e Amhara essi riuniscono due etiopi su tre: il 32% si identificano come Oromo e il 30% come Amhara.

III.4 L'islam nel Wollo

La comprensione del ruolo giocato nel passato e nel presente dall'islam nel Wollo - sul cui processo di islamizzazione resta fondamentale il saggio di Hussein Amhed del 2001⁷⁹³ - è in genere ridotta al dualismo di un'antica e duratura opposizione tra uno stato nazionale ed egemonico protettore delle fedi cristiane di fronte a delle società musulmane periferiche e subalterne, unite attraverso il Mar Rosso a reti commerciali e religiose internazionali. I recenti lavori dello stesso Amhed, di Mesfin Wolde Mariam, di John Abbink, di Alessandro Gori così come quelli di Abebe e di Eide⁷⁹⁴, hanno mostrato come un'osservazione più sistematica delle interazioni tra questi due insiemi politico-religiosi permetta di superare le barriere ideologiche tradizionalmente messe in campo per mettere

⁷⁹¹ Su cui cfr. Abbink (1998), p.112 nota 4, e Hussein (2001), p.188, nota 1 da Gori (2003).

⁷⁹² Calchi Novati in rivista p. 286

⁷⁹³ Amhed (2001) che si concentra soprattutto a partire dalla fine del XVIII secolo quando l'islam delle confraternite conobbe un rinnovamento internazionale. Furono soprattutto dei sufi, promotori dell'ordine *qādiri* e *shādili* a installarsi nella regione e per darne conto, come sottolinea nella recensione all'opera Eloi Ficquet⁷⁹³ Amhed ricostruisce le biografie di tre maggiori santi dell'islam del tempo *Saykh* Muhammad Shāfi, *Sayyid* Bushrā, *Skaykh* Jacfar Bukko, attraverso le loro opere agiografiche raccolte sotto forma di manoscritti o di tradizioni orali. Essi sono ricordati sia come promotori di un insegnamento formale e rigoroso dell'islam mistico sia celebri per i culti esoterici che associavano la recita di litanie mistiche a pratiche legate alla liberazione dei fedeli dagli spiriti. Si sofferma inoltre sui principali santuari della regione di cui qui a pp.

⁷⁹⁴ Ficquet (2003).

in luce spazi di complementarità e di dialogo, fili di relazioni annodati riannodati rinnovati secondo modalità alternativamente conflittuali e consensuali.

Come risultato di questa dialettica stanno le numerose incomprensioni e rappresentazioni peggiorative veicolate dalle memorie comunitarie colpite dai conflitti e dalle discriminazioni del passato, tuttavia in pratica si osserva una buona coesistenza e una divisione relativamente equilibrata dello spazio sociale.

Un esempio molto positivo della coesistenza tra cristianesimo e islam è appunto il Wollo regione dell'Etiopia centrale che si trova a circa 400 km a nord di Addis Abeba.

Quanto alla regione Amhara a cui appartiene il Wollo è assai largamente popolata da fedeli della Chiesa Cristiana Ortodossa (81%); i musulmani sono soltanto il 18% concentrati nelle aree del sud Wollo (capitale Desié, dove ho svolto la mia ricerca) e Oromya (capitale Kemisé).

Di lingua e di cultura amhara, gli abitanti del Wollo presentano oggi una così stretta coesione tra cristiani e musulmani che essi stessi definiscono “armoniosa”.

“Nel Wollo – scrive un autore originario di questa regione, Mesfin Wolde- Marim - le differenze religiose sono eccezionalmente bene accettate: cristiani e musulmani non vivono soltanto gli uni accanto agli altri in perfetta armonia e in un clima di pace assoluta, ma essi possono appartenere ad una stessa famiglia”⁷⁹⁵

In effetti accade spesso che siano uniti da legami di parentela collaterali essendo assai frequenti i matrimoni interconfessionali che implicano la conversione di uno dei due sposi. Oltre a motivazioni proprie ad ogni legame, il passaggio da una religione ad un'altra risponde anche a strategie di mobilità sociale a delle “peregrinazioni spirituali” oppure a imperativi terapeutici ove si tratti di sbarazzarsi di qualche spirito maligno. Senza che si possa parlare di sincretismo, è osservabile un certo grado di osmosi: infatti come ho avuto occasione di verificare e come metterò in risalto anche più innanzi, i fedeli dell'una e dell'altra religione si accolgono mutuamente durante le maggiori cerimonie e possono essere spinti a partecipare, al margine delle rispettive liturgie, a culti di “esorcismo”.

L'onomastica è una spia molto interessante di questi intrecci come nota sempre Mesfin Wolde Mariam : i più diffusi nomi propri del Wollo sono Amäde o Yimam. Vi sono cristiani che portano questo nome forse senza conoscerne l'origine essendo esso la forma corretto di Amhed nome manifestamente musulmano. Yiman è una forma derivata da Imam il nome del capo musulmano. A questi due nomi va aggiunto anche quello di Yemär uno dei più diffusi nel Wollo il cui significato in amarico “Prospero”, ma che può essere pronunziato anche alla maniera araba come Umar (il cui significato è pressoché lo stesso) quando si tratta di sottolineare l'identità musulmana di chi lo porta o, al contrario, di dissimularla.

Dunque l'identità wollo è una sorta di via di mezzo di cui l'aspetto religioso è il più visibile tanto che tradizionalmente si considerano gli abitanti del Wollo dotati di “un'amabile incostanza” in materia religiosa ovvero di sospetta duplicità. Non vi è dubbio che questa permeabilità entro le due religioni può anche essere riferita alla comune adesione sia dei cristiani sia dei musulmani a un sostrato religioso tradizionale più antico quale la credenza nei geni e negli spiriti che caratterizzavano la cultura Oromo (cuscitica) che individui di entrambe le confessioni praticano in luoghi anche non legati al culto che professano.

Vi sono nondimeno alcuni aspetti della vita e della pratica religiosa che restano distinti.

Non mangiano carne convivialmente che non sia stata macellata secondo la tradizione cristiana (sgozzata in nome della Trinità) o musulmana (sgozzata in nome di Allah).

Gli interdetti alimentari riguardano anche all'assunzione di eccitanti: l'alcool per i musulmani, il *chat* per i cristiani. Il caffè, riservato ai soli musulmani fino alla fine dell' '800, ora viene consumato più volte al giorno in tutte le case. Il rituale che presiede alla sua preparazione e la rosicchiatura dei cereali grigliati (*qolo*) che l'accompagnano, sono momenti indispensabili per la convivialità e per i rapporti di buon vicinato e costituiscono un mediatore sociale importante; la sua

⁷⁹⁵ Mesfin Wolde- Mariam (1991), p.18

dimensione religiosa della cerimonia del caffè (con i suoi tre servizi) viene sottolineata, con maggiore ritualità nelle cerimonie *zar* e mediante le benedizioni che vi aggiungono i musulmani nelle sedute di preghiera e di guarigione (*hadra*).

A queste distinzioni sul piano alimentare, ve ne sono altre relative a pratiche igieniche e corporali. Gli appartenenti alle due confessioni differiscono nel modo di stare a tavola, di sedersi, di salutarsi, di urinare fino ad arrivare al modo di posizionare i corpi nella tomba. Queste diversità restano comunque confinate nella sfera della socialità ristretta. Nello spazio pubblico esse si manifestano soprattutto attraverso il modo di vestire, pur restando identica la base dell'abbigliamento sia per quanto riguarda la toga tradizionale in cotone (*chamma*), sia per i vestiari di tipo occidentale. Il clero cristiano e gli uomini addetti al culto islamico hanno attributi permanenti. I preti si distinguono per i loro turbanti e per il portamento elegante della loro toga, che per i monaci è di colore giallo. I dignitari musulmani, religiosi o no, indossano generalmente una calotta bordata (*kofyya*) talora sormontata da un *chèche* (ovvero un foulard lungo che si attorciglia intorno alla testa).

Assai raramente indossano la prestigiosa tunica bianca (*qämis*). Tra gli abitanti dei villaggi i musulmani si distinguono perché indossano tuniche coloratissime verde o azzurro turchese; i commercianti vestono spesso alla maniera yemenita con la lunga vesta detta *šerret*; chi porta la veste corta (*deldem*) alla maniera dei Somali e degli Afar denota un'origine dalla basse terre. Lo stesso vale per l'abbigliamento femminile: le donne cristiane, per recarsi alle funzioni religiose, portano una stola in mussolina bordata (*nätala*), mentre le musulmane, per partecipare alle sedute di preghiera (*hadra*) si coprono le testa con teli di stoffa indonesiana stampata

In città sono molto più diffusi che in campagna i segni identitari, in quanto lo spazio misto e anonimo ne suggerisce maggiormente l'adozione.

Nella città di Desié - come ho potuto constatare direttamente - vi sono moschee e chiese cristiane contigue, tanto che i cittadini sono fieri di dire che il loro numero è pari.

Questo *melange* di simboli cristiani e islamici che pacificamente convivono talora sovrapponendosi caratterizza dunque la regione del Wollo: a Desié gli altoparlanti diffondono, mischiandoli, canti religiosi dell'una e dell'altra confessione e sui vetri taxi non è difficile vedere pezzetti di carta ove sono scritte preghiere islamiche vicino a immagini di santi cristiani.

Se andiamo a ricercare le origini dell'identità regionale del Wollo esse si situano nel periodo seguente la devastazione della provincia di Amhara da parte dell'imam Ahmad Grāñ.

Gli Oromo del clan Wollo che si stabilirono qualche anno più tardi su quello che restava di quel territorio, formarono una periferia incuneata nel regno cristiano. Senza dubbio per sfuggire il loro assorbimento progressivo nella massa amhara-cristiana e per trovare appoggi nelle reti commerciali e politiche collegate con il Mar Rosso, i capi del Wollo si convertirono all'islam a partire dalla fine del XVIII secolo aderendo al sufismo, diffuso attraverso le confraternite sufi (in particolare qādīrī e shādhilī). Alla metà del XIX secolo come s'è detto il ristabilimento dell'autorità monarchica passò attraverso la riconquista e la ricristianizzazione di questo territorio da parte di Teodoro II (1855-1868) e di Yohannes IV (1872-1889).

Nel 1878 avvenne un fatto di portata politico-religiosa molto significativo: il negus Yohannes IV riunì a Borui Meda un concilio ecclesiastico per affermare l'unità della chiesa cristiana contro le derive scismatiche. Al termine dell'assemblea lanciò una politica di conversioni di massa che è ricordata nella memoria collettiva come "l'era della spergitura".

La memoria dei abitanti del Wollo mantiene vivo il ricordo della cacciata dal trono d'Etiopia dell'infante (*lejj*) Iyasu (1916), perché sospettato dall'oligarchia cristiana di intrattenere relazioni compromettenti non soltanto con notabili musulmani, ma anche con la delegazione ottomana⁷⁹⁶.

Iyasu era il nipote, da parte di madre, del *negus* Menelik II e, per parte paterna, discendeva da una famiglia musulmana del Wollo. Dopo la sua deposizione, il Wollo fu sottoposto al reggente Tafari

⁷⁹⁶ Abebe (2001).

(futuro *negus* Haile Sellasie), incoronato nel 1930. Il Wollo, territorio che poteva essere potenzialmente sedizioso, subì un' energica occupazione militare di cui fu contraccollo il sostegno offerto dai maggiorenti del luogo all'occupazione italiana tra il 1936 e il 1941.

Ma l'opposizione ai capi del Wollo non fu così decisa da parte di Haile Sellasie che, attraverso la moglie, l'*itégé* (altezza) Menen Aswaf, nipote di una nipote di Iyasu, era in qualche modo legato a quell'ambiente. Cercò per questo di reintegrare la provincia alla fedeltà alla corona nominando alla sua testa il principe ereditario Asfaw Wese che vi restò, a partire dal 1931, fino al rovesciamento del regime imperiale (1974).

I trascorsi di questo territorio non sono stati, dunque, tranquilli, e lo stato di tolleranza interreligiosa di oggi - che è effettivo - non ha cancellato, nella memoria collettiva della popolazione di religione islamica, le recriminazioni per il passato e i timori per il futuro anche se, va detto, i versetti satirici anticristiani che circolano tra i letterati musulmani vengono recitati con toni bonari e sfoggiati soltanto in certe occasioni, quando, ad esempio, un prete appena arrivato si mostra troppo bigotto.

Per completare il quadro delle confessioni che dominano il panorama del Wollo, va anche osservato che il monolitismo della Chiesa Ortodossa è stato battuto dalla proliferazione di missioni evangeliche che fanno parte della vasta nebulosa dei movimenti protestanti pentecostali o avventisti, mentre le missioni cattoliche sono minoritarie.

Le chiese missionarie protestanti si sono impiantate alla fine del XIX secolo alla periferia dello stato etiope, fra le popolazioni pagane, disprezzate e tenute ai margini dalla società cristiano-ortodossa dominante. Esse esercitano un forte potere in quanto sono un mezzo per controllare indirettamente il territorio e ottenere, come contropartita, la cooperazione delle potenze occidentali in un paese che oggi è in forte espansione economica, anche se restano macroscopiche aree di povertà.

Durante il *derg* le chiese protestanti sono state fortemente perseguitate, così come lo sono stati i culti tradizionali; tuttavia, il numero dei loro adepti è aumentato nella quasi clandestinità. A partire da questa base consolidata, esse hanno saputo approfittare sempre di più dopo il 1991, della relativa libertà religiosa accordata dal nuovo regime (gli ostacoli burocratici ai quali esse debbono ancora sottostare sono ancora numerosi), queste chiese stanno da pochi anni impiantandosi vigorosamente a spese delle parrocchie ortodosse.

La loro installazione è in genere fondata sulla base di progetti di sviluppo (piani di irrigazione e microcredito ecc.) e la loro capacità di attrazione si basa su una visione del mondo alternativa a quella proposta dalla chiesa tradizionale nazionale che ha molta presa sulle popolazioni: le rapide trasformazioni economiche che, con il loro attivismo, sono capaci di generare, attirano fedeli soprattutto coloro che appartengono alle classi medie (funzionari, giovani diplomati, ecc.) e che aspirano ad rapportarsi con il mondo europeo e occidentale.

La rivalità tra confessioni cristiane - che ha visto anche episodi di vero e proprio scontro - si è tradotta anche in tentativi di modernizzazione da parte della chiesa ortodossa che ha introdotto nuove forme associative (*mahbär*) per dare impulso e vivacità alle funzioni religiose istituendo anche associazioni finalizzate allo sviluppo economico sulla base del modello delle chiese protestanti.

Anche l'islam ha risentito dell'influenza straniera.

La corrente dell'islam wahhabita è anch'essa sostenuta da finanziamenti stranieri grazie ai quali sono state costruite di moschee rutilanti all'ombra delle quali si fanno opere di beneficenza e trovano spazio scuole religiose. I finanziamenti stranieri hanno anche permesso che si creassero le condizioni perché i notabili musulmani potessero fare il pellegrinaggio tradizionale a La Mecca (*hajj*), che comporta l'acquisizione del titolo onorevole di *hajj* e hanno facilitato la frequenza da parte degli studenti di teologia delle università del mondo arabo. Queste opportunità di mobilità sono state anche sfruttate da lavoratori di vario genere che hanno voluto emigrare più o meno clandestinamente in Arabia. Essi tuttavia non sono stati elementi di propaganda una volta che sono ritornati in Etiopia poiché hanno - a ragione - stigmatizzato le condizioni di lavoro a cui sono stati sottoposti rifiutando di importare nel Paese quel modello oppressivo nei rapporti di lavoro.

D'altra parte la dottrina wahhabita incontra poco favore anche perché il suo rigorismo contrasta con i principi consolidati di socializzazione che propone l'islam mistico, fondato sulla trasmissione della grazia (*bāraka*) divina non solo per mezzo dell'intermediazione degli uomini santi (*waley*), ma anche attraverso lo scambio di benedizioni (*maraqat*) fra vicini, parenti o amici, nel corso di sedute di preghiera e di *trance* collettiva (*wadaja*).

III.4.1.I santuari del Wollo

Gli studi di J. Spencer Trimingham, di Jon Abbink, di Alessandro Gori - per ricordare i più significativi - sull'islam in Etiopia, e quelli di Hussein Ahmed sull'islam nel Wollo - si sono concentrati anche sul tema dell'origine dell'islamizzazione nella regione, risalente secondo le fonti orali, al periodo tra il IX e il XIII secolo quando l'islam fu introdotto nella regione da parte degli *ulama* di Ifat in stretta connessione con l'arrivo di immigrati arabi, dissidenti politici e maestri, nonché al loro insediamento individuale nelle zone periferiche del Wollo sud-orientale. I racconti tradizionali concordano con l'ipotesi di una penetrazione dalla costa verso l'entroterra dello Scioà nord-orientale e del Wollo sud-orientale, a partire da una data assai risalente e certamente precedente le guerre di Ahmad Grañ della prima metà del XVI secolo.

La successiva fase di islamizzazione fu diretta conseguenza della conquista del territorio da parte di Grañ durante la quale fu accelerato il processo di islamizzazione e vennero consolidati i primi anteriori successi dell'islam. Le conversioni furono ottenute sia mediante mezzi coercitivi sia con mezzi pacifici, quali l'azione di predicatori che si erano uniti all'*imam* Grañ nel corso delle campagne e si erano quindi stabiliti in diverse località nelle vicinanze di Kombolcha e di Dase. La tradizione riporta i nomi di due *imam* lo *Shaykh* Sabir e lo *Shaykh* Garad, entrambi di origine harari che avrebbero convertito le circostanti comunità amhara. I villaggi di Shashabir e di Garado ricevettero il loro nome dai due predicatori⁷⁹⁷.

All'inizio del XVI secolo Francisco Alvares visitò una prospera cittadina di mercanti musulmani nell'attuale Ambassal e poté notare una grande vivacità di scambi tra i musulmani e i cristiani ivi residenti⁷⁹⁸.

Le incursioni e poi il definitivo insediamento degli Oromo nella regione tra la fine del XVI secolo e gli inizi del XVII sembrano avere portato a una provvisoria interruzione del processo di islamizzazione che aveva ricevuto, come s'è detto, un forte impulso all'epoca di Grañ. Vi fu, pertanto, una fase di stallo, durante la quale le comunità musulmane che erano fiorite nella regione si trovarono isolate rispetto ai più vicini e importanti centri musulmani di Ifat e di Harar. All'inizio del XVIII secolo, tuttavia, alcune tra le più famiglie Oromo più in vista del Wollo non solo avevano abbracciato l'islam, ma erano divenute generose sostenitrici dei religiosi musulmani nonché vessillifere dell'espansionismo islamico⁷⁹⁹.

I principali cultori dell'islam furono i religiosi di ascendenza araba, che, successivamente, furono soppiantati da maestri indigeni. Le tradizioni orali diffuse nelle località musulmane del Wollo e dell'Etiopia sud-occidentale sostengono con forza il ruolo cruciale svolto dai religiosi nella diffusione dell'islam. Esse narrano dell'arrivo di santi uomini sia dallo Yemen che dal Hijaz. Alcuni *Jabarti* (musulmani dell'Etiopia settentrionale centrale) sostengono che la loro conversione rimonta "alle prime ondate della penetrazione islamica"⁸⁰⁰.

Il ruolo svolto dagli Oromo nello sviluppo dell'islam è molto significativo anche ai fini del nostro lavoro: l'influenza della cultura cuscitica di cui furono portatori, ha determinato una relazione simbiotica tra fede e pratiche tradizionali e islam, come è testimoniato dalla sopravvivenza - ancora

⁷⁹⁷ Fonte orale, lo *Shaykh* Muhammad Taj al-Din

⁷⁹⁸ Alvares (1961), vol.I, p.251 (vedi Vol. Africa miscellaneo p. 70)

⁷⁹⁹ Trimingham (1965), pp.112.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p.30

oggi viva - di tratti culturali caratteristici quali il culto *zar* (che gli Oromo potrebbero avere mutuato dagli Agaw) e la *wadaja* che- come abbiamo già messo in luce, trattando dei culti *zar* a Gondar in ambito cristino-amhara- è uno dei tratti caratteristici delle sedute *zar* sia in ambito musulmano sia cristiano⁸⁰¹.

L'ultima fase della diffusione dell'islam è stata caratterizzata dall'introduzione e dal proliferare degli ordini religiosi dovuto, secondo Trimingham⁸⁰², a due ordini di fattori: la rinascita dell'attività commerciale nel Mar Rosso tra la fine del XVIII e gli inizi del XIX secolo e la reviviscenza di movimenti riformisti e fondamentalisti nel mondo musulmano in generale.

Soprattutto quest'ultimo fattore ebbe vaste ripercussioni sull'islam in Etiopia in quanto gli studenti musulmani che visitavano lo Hjaz (per il pellegrinaggio) o lo Yemen (per approfondire la loro cultura religiosa) tornavano imbevuti dalle nuove tendenze del "rinascimento islamico" ed erano stati iniziati ai neo-emergenti ordini sufi oltreché a quelli già affermati. Al momento del loro rientro in Etiopia, essi si sforzarono di ridare vita all'islam locale, sia con metodi violenti, sia con la persuasione, sia mediante l'istituzione di centri di insegnamento destinati a trasformarsi nel tempo in centri di pellegrinaggio. Alcuni dei più venerati "santi maestri" musulmani dell'Etiopia del XIX secolo – soprattutto quelli del Wollo – trassero ispirazione per le loro attività dalle visite effettuate nel Hijaz e in Sudan. Le più eminenti personalità che fondarono i santuari di Jama Negus e di Gata – studiati da Hussein - possono essere considerati esponenti di quella fase di reviviscenza intellettuale e religiosa musulmana.

L'ordine religioso di gran lunga più diffuso nel Wollo è la Qadiriyya, che si rifà al giurista hanbalita 'Abd al-Qadir al-Jilani (1077-1166). L'ordine fu inizialmente introdotto nell' Harar da un mistico di origine yemenita *Sharif* Abu Bakr ibn 'Abdallah al-'Idarus (o 'Aydarus) (morto ad Aden nel 1503) Secondo una tradizione ampiamente attestata di filiazioni spirituali di tipo genealogico (*silsila*), un tal Sayyid Musafir, anch'egli yemenita, avrebbe iniziato il *Faqih* Hashim, il figlio dello *Sharif* 'Abd al-'Aziz di Gondar, il quale a sua volta iniziò un certo Ahmad ibn Salih, di origine "magrebina". Ahmad iniziò il *Faqih* Zubayr 'Ali di Yajju, a partire dal quale il *wird* (la litania di iniziazione) sarebbe stata passata in consegna allo *Shaykh* Muhammad Shafi. Questi successivamente iniziò Muhammad ibn *Faqih* Zubayr che trasmise il *wird* allo *Shaykh* Muhammad al-Anni (morto nel 1882), il quale diffuse la conoscenza dell'ordine tra i musulmani Rayya⁸⁰³

L'ordine dei Sammani, fondato da Muhammad ibn 'Abd al-Karim al-Sammani di Medina (1718-75), fu inizialmente introdotto nel Wollo da *al-Haj* Bushra Ay Muhammad (morto nel 1863). Nei primi decenni del secolo XX *Sharif/Amir* Husayn, nipote dello *Shaykh* Ahmad al-Tayyib, iniziò lo *Shaykh* Jawhar b. Haydar di Shonke, nel Wollo sud-orientale.

L'indagine svolta da Husein soprattutto attraverso le informazioni ricevute in loco dà conto del successo sul sufismo nel Wollo: oltre al fatto che i centri sufi svolsero un ruolo determinante nell'incremento e nella diffusione dell'alfabetizzazione e della scolarizzazione essendo anche istituzioni scolastiche oltreché religiose, in virtù della preparazione dei fondatori, è da considerare la nuova dimensione introdotta dal sufismo negli aspetti spirituali delle esperienze religiose. Il rituale che prevede la recitazione ritmica collettiva dei *dhikr* (canti liturgici e litanie che glorificano Dio), capace di istillare un senso di fratellanza tra i pii adepti, come la narrazione dei momenti di vita del Profeta e dei campioni dell'islam delle origini quali esempi di religiosità e di devozione degni di essere emulati. La figura dello shaykh sufi ha senza dubbio contribuito alla diffusione dell'islam più di altre figure quali il militante votato al *jihad* o il religioso tradizionale. Prima di soffermarmi sul santuario di Jema Negus desidero i santuari più importanti del Wollo. Il centro Sufi di Anna, nel Rayya, fu fondato dallo *Shaykh* Jamal al-Din Muhammad, che si ritiene sia stato il più prolifico "santo/sapiente" (*scholar-saint*) dell'intero Wollo che rappresenta un anello nella catena genealogico-mistica dell'ordine Qadiri. Colui che gli successe a capo dell'ordine fu Ahmad b. Adam, originario di Dana, altro famoso centro di pellegrinaggio su base locale. Il santuario di Dana

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 258-263.

⁸⁰² *Ibid.* pp.258-263 e Id. (1971), p.105

⁸⁰³ Hussein (2001)

(a sud-est di Waldya) nello Yajju è situato in cima a una maestosa collina che sovrasta panoramicamente le pianure della Dancalia ad oriente. Dato che il centro di Dana ha costantemente mantenuto e ampliato la propria funzione di centro di istruzione a partire dalla sua fondazione, esso rimane attivo anche al di là del periodo della festività annuale e dei pellegrinaggi. I santuari più importanti del Dawway, nel Wollo sud-orientale, sono quelli di Tollaha, Doddota e Gaddo. A Doddota è collocato il *darih* (sepolcro) dello *Shaykh* Yusuf Qanqe, *alias* Aba Asiyya (morto nel 1835-36), che era il nonno del famoso militante religioso musulmano *Shaykh* Talha b. Ja'far.

Gaddo è il sito del santuario del dotto shafi'ita *Mufti* Dawud b. Abi Bakr (morto nel 1818-19). Le visite (*ziyarat*) a questi santuari hanno luogo soprattutto nei mesi di settembre e ottobre.

Gli altri celebri centri di pellegrinaggio su base locale nel Wollo sono quello di Dagar nel Borana, dove visse Sharaf al-Din Ibrahim, che fu contemporaneo di *al-Haj* Bushra e dello *Shaykh* Muhammad al-Anni, e quello a Marsa, nello Yajju⁸⁰⁴.

Il santuario di Jama Negus

Situato sulla cresta di una catena di montagne ad Albuikko, nel Qallu, a circa una mezza giornata di cammino in direzione ovest dalla cittadina di Harbu, posta al margine della strada principale 15 chilometri a sud di Kombolcha, Jama Negus fu fondato da un dotto religioso militante lo *Shaykh* Muhammad Shafi b. *Asqari* Muhammad, nel corso dell'ultimo quarto del diciottesimo secolo. Egli svolse un ruolo determinante nella diffusione dell'ordine Qadiri, in quanto rappresentò il secondo anello più importante nella mistica catena di trasmissione dell'ordine, essendo stato iniziato dal *Faqih* Zubayr di Yajju. Gli informatori sia quelli a cui si rivolse Hussein sia quelli che io stessa ho potuto ascoltare, concordano sul fatto che fu durante la sua vita che la festività annuale che commemora l'anniversario della nascita del Profeta (*Mawlid*) ha cominciato a essere celebrata per la prima volta nel Wollo su vasta scala.

Il centro che *Shaykh* Muhammad Shafi istituì a Jama Negus servì anche come base a partire dalla quale egli organizzò periodiche campagne militari nelle le zone rurali circostanti e anche oltre, finalizzate a promuovere sia l'uniformità religiosa tra i musulmani, sia la conversione delle enclavi cristiane Amhara e delle comunità Oromo: egli pertanto viene considerato rappresentare contemporaneamente l'aspetto mistico, quello dottrinale e quello militante dell'islam.

Un informatore di Hussein dice che: "Egli fu un *dhakir* -un insegnante-, un *mujahid* -un musulmano militante- e uno *shaykh al-tariqa*, un mistico Sufi.

La morte dello *Shaykh* Muhammad Shafi nel 1806-7 segnò una tappa decisiva nella trasformazione di Jama Negus da centro di insegnamento sufi a importante santuario, che attira diverse migliaia di pellegrini dalle zone circostanti e anche da più lontano soprattutto durante il mese musulmano di *Rabi' al-Awwal*.

La fama di *wali* (sant'uomo) dello *Shaykh* Muhammad Shafi è così vasta che gente di tutte le posizioni sociali converge al santuario per festeggiare l'anniversario della nascita del Profeta, offrire in voto i propri sacrifici e tributare la loro venerazione al santo.

Hussein fornisce la seguente, breve descrizione della cerimonia e dei riti a cui ha assistito nonché indicazioni (raccolte negli anni '80 poi riprese nel 2000) circa l'estrazione sociale dei pellegrini celebrano la festa di *Mawlid* e sugli scopi delle loro visite, basate su osservazioni dirette sul campo. I pellegrini provenienti dalle località limitrofe arrivano alcuni giorni prima che abbia luogo l'evento più importante ed erigono capanne o ripari provvisori nella zona aperta circostante i principali edifici permanenti, che consistono in una moschea, la dimora nella quale le spoglie del santo furono deposte, nonché nell'abitazione del guardiano del santuario.

Il santuario vero e proprio è separato dagli altri edifici per mezzo di uno steccato di legno, e il terreno dell'area interna che lo circonda è considerato, dal punto di vista rituale, puro e consacrato.

⁸⁰⁴ Hussein (1999), p. 25.

Il primo importante atto rituale compiuto dai pellegrini è quello di prosternarsi di fronte al sepolcro del santo e baciare i muri dell'edificio principale. Tale atto rappresenta uno dei momenti più intimi e carichi di emotività dell'intera cerimonia durante il quale la gente fa le proprie suppliche e esprime la propria gratitudine al santo per la sua prevista ed efficace intercessione, per la *baraka* (la Grazia divina). Coloro che sono affetti da disturbi mentali e coloro che si suppone siano "posseduti" da uno *zar*, come anche alcuni tra i fedeli devoti più composti, cominciano a gridare cadendo in uno stato di *trance* e devono essere sostenuti, perché si reggano in piedi, dagli inservienti del santuario e dalle persone che li hanno accompagnati.

Questo comportamento apparentemente irrazionale viene interpretato come la manifestazione esteriore di un percorso terapeutico secondo cui lo spirito maligno che aveva preso possesso dell'individuo viene scacciato dall'occulto potere del santo, e la *trance* viene considerata come espressione fisiologica della lotta dello spirito maligno mentre opponeva resistenza all'esorcismo.

In seguito viene compiuta una visita formale all'abitazione del "rappresentante" del santo e custode del santuario. La gente gli porge doni (personali o votivi): denaro contante o doni in natura, dopo avergli baciato la mano, gesto ritenuto atto fisico di mediazione per mezzo del quale le benedizioni del santo vengono trasmesse ai pellegrini.

Alla vigilia della festa si macella un gran numero di animali: pecore, capre e tori che sono stati portati in loco dai pellegrini; quindi se ne cucina la carne e la si distribuisce fra gli astanti.

La maggior parte dei pellegrini osservati da Hussein erano agricoltori provenienti dalle campagne circostanti. Un nutrito gruppo era costituito da studenti di provincia itineranti, comunemente chiamati *mashi* (dalla radice araba *masha*: "viaggiare"), a motivo del loro mettersi di frequente in viaggio con cadenza stagionale e in gruppo.

I pellegrini provenienti dai villaggi e dalle città vicine, oltre che da ben più lontano erano dediti a differenti occupazioni.

Vi erano inoltre *ulama*, mercanti musulmani (e anche un numero, più contenuto, di cristiani), impiegati pubblici e privati, funzionari di basso e medio rango, insegnanti e studenti.

Le donne erano per lo più casalinghe, studentesse o disoccupate residenti in città. Si notava anche un gruppetto marginale, costituito da persone fisicamente disabili e da mendicanti là convenuti anche per condividere quella momentanea abbondanza di cibo e ottenere la carità.

Venne installato anche un chiosco improvvisato da parte di dettaglianti venuti dalle città vicine per provvedere alle esigenze quotidiane della comunità di pellegrini. Costoro vendevano, sovente a prezzi ragionevolmente maggiorati, un'ampia gamma di prodotti che variava da quelli indispensabili per il cerimoniale come il *chat*, il caffè, lo zucchero e l'incenso, ai beni di prima necessità quali legna da ardere, candele, pane del luogo e bevande analcoliche.

Nel corso del pomeriggio e per tutta la notte della festa più importante si formavano piccoli gruppi di persone composti da membri della stessa famiglia, da vicini o da conoscenti che mettevano in piedi attorno a sé tramezzi ricoperti di tela e davano inizio ai festeggiamenti veri e propri.

La cerimonia era segnata da un consumo massiccio di *chat* e dalla recitazione di litanie, in amharico o in arabo, in onore del Profeta e del santo del luogo. In un breve volgere di tempo le persone cominciavano, secondo il resoconto di Hussein - a manifestare un'inclinazione *all'estasi e all'ipnosi* e apparivano completamente assorbite nel rituale di devozione, che, col trascorrere del giorno e della notte, si definiva nel culminare in un parossismo fisico e spirituale.

Quei piccoli circoli di fedeli si formavano intorno al santuario principale e costituivano un'impressionante manifestazione di devozione collettiva. C'era una grandissima attività ed eccitazione: il senso del tempo e dello spazio venivano sommersi nella marea di quel bizzarro rituale. La musica delle litanie e le isolate esplosioni di entusiasmo dei devoti più ardenti echeggiavano nelle vallate sottostanti, mentre la fragranza dell'incenso bruciato e di altri aromi, come anche le aspersioni di essenze profumate, donavano all'atmosfera un odore gradevole; tutto ciò si andava a sommare all'eccitazione dei pellegrini e all'intensità delle loro emozioni.

Le persone che si recavano per la prima volta al santuario facevano voto di ritornarvi con qualche dono, modesto o costoso che fosse, nel caso in cui la loro supplica fosse stata esaudita con l'aiuto

del potere di intercessione del santo. Le donne cercavano con la preghiera la sua assistenza per aver figli e per ristabilirsi da qualche malattia che affliggeva loro stesse oppure qualche membro della famiglia. Gli uomini, in linea di massima, cercavano aiuto al fine di raggiungere il successo nelle loro occupazioni, o per ottenere una rapida guarigione da patologie fisiche o mentali.

Sul far della sera e durante l'intera notte, il luogo iniziò ad assumere una qualità diversa: mutava lentamente dall'essere un luogo in cui gente devota e composta si recava per rendere omaggio al santo ed esprimere la propria devozione al Profeta, per divenire lo snodo cruciale di una serie di rituali collettivi, la cui natura e i cui scopi apparivano a un osservatore esterno difficili da comprendere e da conciliare con gli ideali e con la condotta di vita del santo stesso, nonché con i dogmi dell'ortodossia islamica.

Ciò riguarda quello che Hussein definisce il rituale della *danza orgiastica* ed altre cerimonie connesse al culto *zar*, che venivano eseguite in massima parte, ma non esclusivamente, dalle donne del gruppo. Alcuni tipi particolari di donne (ma anche di uomini) credono, afferma lo storico, di essere "posseduti" da certi spiriti, sovente maligni, che essi devono compiacere al fine di allontanare qualsiasi disgrazia possa loro accadere. Si dice - osserva sempre Hussein che non è specialista di culti *zar*, ma certamente ne è stato attento osservatore - che quando questi individui partecipano a raduni di questo genere, alle litanie collettive e alle danze, che la loro sensazione di essere "posseduti" si risvegli, e che il latente desiderio di sfogare i loro sentimenti repressi venga stimolato dai canti e dall'atmosfera rituale complessiva. E questo, aggiungo, è un dato che si osserva ovunque nelle cosiddette possessioni rituali come ho mostrato nel capitolo II sia nelle sedute *zar* sia nel *vodu*.

Essi prendono così a proiettarsi in stati frenetici prorompendo in grida e pronunciando *formule segrete* fino a che non iniziano a rilassarsi, e infine perdono conoscenza in conseguenza di una mera prostrazione fisica.

Questa - è sempre Hussein a definirla con una certa approssimazione - è una delle forme di *esorcismo* più radicate e più tradizionali, e viene praticata tanto dai musulmani quanto dai cristiani. Ciò che vi è di sorprendente riguardo a questa forma rituale è il fatto che abbia avuto luogo in un centro di pellegrinaggio locale musulmano, in parallelo, o anche in concomitanza, con i festeggiamenti dell'anniversario della nascita del Profeta, festività approvata dall'islam sunnita.

L'osservazione dello storico non è banale: io stessa ho potuto intravedere, ma solo intravedere lacerti del culto *zar* a Jema Negus, dove durante la mia visita si parlava di *zar*, ma molto sommamente⁸⁰⁵.

Queste, come altre manifestazioni di rituali e credenze tradizionali, mostrano che, nonostante la precoce penetrazione e il consolidamento dell'Islam nella regione, e malgrado i tentativi, intrapresi nella prima metà del secolo scorso da diversi *ulama*, di estirpare le antiche stratificazioni culturali e di riformare l'islam, alcuni degli elementi delle credenze pre-islamiche hanno continuato ad esercitare una notevole influenza sulla gente comune. Tali manifestazioni, pertanto, riflettono la coesistenza delle istituzioni ufficiali islamiche con alcuni tratti caratteristici delle antiche credenze e del sistema degli antichi riti.

Nel corso della festività, gli *ulama* provenienti dalle zone circostanti erano impegnati nella recitazione di litanie e panegirici sul Profeta, sia oralmente sia dandone lettura da manoscritti e testi pubblicati a diffusione locale, come pure tramite la narrazione di aneddoti tratti dalle vite del Profeta e dei santi del luogo, nonché di loro contemporanei. Gli *ulama* si riunivano nella moschea principale, oppure sotto tende, insieme ai loro giovani discepoli e ad altri studenti itineranti compresa la maggior parte delle persone provenienti dalle città.

L'intera cerimonia era preceduta dall'esecuzione cantata di ciò che essi chiamano *ramsa*, una raccolta di poesie celebrative in lode del Profeta attribuita allo *Shaykh Ahmad b. Adam di Dana* (morto nel 1903). È importante notare che questa raccolta di poesie costituisce un testo di

⁸⁰⁵ Vedi qui cap. IV Diario di viaggio.

riferimento delle litanie Qadiri che si recitano in tutta l'Etiopia, ed è una prova assai convincente del notevolissimo livello letterario raggiunto dallo *Shaykh*.

Al *ramsa* seguiva la recitazione di alcune poesie di tono didascalico, composte in amharico e in arabo, e di poesie celebrative, esaltanti le virtù del Profeta e dei santi del luogo. L'esecuzione cantata era diretta da un affermato panegirista. La recitazione non consisteva meramente in una lettura orale da un testo o in una semplice ripetizione di versi mandati a memoria, ma seguiva lo schema di un'intonazione musicale prestabilita, che era già stata concepita dall'autore del testo o che veniva improvvisata da successivi compositori. Hussein osserva ancora come l'armonia tra i movimenti dei corpi e la musicalità corale dei canti di lode gli sia apparsa stupefacente quasi che fosse stata appositamente studiata al fine di indurre il più elevato stato di euforica eccitazione spirituale possibile.

I dotti più ortodossi tra quelli riuniti al santuario erano senza ombra di dubbio ben consci e assai a disagio davanti a quella che appariva loro come una divulgazione sveltita di quella festività.

Dato comunque che quella circostanza offriva un'occasione di interazione sociale e suscitava un sentimento di identità collettiva e di coesione tra i diversi partecipanti al rituale, essi esitavano a pronunciarsi per una condanna totale degli atteggiamenti eccessivi che avevano avuto luogo, per paura delle reazioni della gente.

Un informatore "ortodosso" fece presente a Hussein tre aspetti censurabili dal punto di vista del corretto rispetto della venerazione locale dei santi: il fatto che le donne baciassero pietre e girassero intorno ai santuari, il loro mescolarsi liberamente agli uomini nel corso delle danze rituali, nonché le cerimonie di *esorcismo* cui si attende in molti luoghi di pellegrinaggio nel Wollo.

Il centro sufi di Tiru Sina e la corte dello *Sheikh*

In tempi recentissimi, l'attenzione sui centri sufi del Wollo si è focalizzata sulle attività di mediazione che si svolgevano nei santuari a cui qui accennerò solo per fornire un'ulteriore chiave di lettura rispetto al materiale da me raccolto ove, nelle sedute di preghiera e teraspia (*hadra*) di Alì è presente anche il tema della mediazione.

Il santuario di Tiru Sina, sempre nel Wollo, studiato da Meron Zeleke⁸⁰⁶, occupa come Jema Negus un posto significativo nella geografia dei santuari islamici della regione ed è stato oggetto dell'analisi sul terreno della giovane studiosa che si è focalizzata sul tema dell'amministrazione della giustizia che a Tiru Sina aveva già assunto importanza al tempo del suo fondatore cioè alla metà del secolo scorso.

Il centro di Tiru Sina fu fondato dallo *Sheikh* Siraj Maohammad Awel nato a Dana intorno al 1875, un luogo molto noto nella storia del sufismo in Etiopia. Dopo avere studiato presso importanti scuole islamiche nel Wollo e nello Scia, nel 1949 fondò un centro di insegnamento islamico a Tiru Sina in cui confluirono studenti provenienti da tutto il Corno d'Africa: Somalia, Gibuti ed Eritrea e da molte parti dell'Etiopia,

Prima che il centro venisse istituito, l'area era soggetta a persistenti conflitti etnici tra Oromo e Amhara ed per i governatori della provincia era difficile averne ragione. In poco tempo *Sheikh* Siraj Maohammad Awel fu circondato dalla fama di santo che compie miracoli e da quella di abilissimo mediatore proprio in virtù della sua santità. L'imperatore Haile Sellasie, che ne valutò il seguito presso le popolazioni, instaurò una strategia di collaborazione con questo e con altri centri sufi. Anche il suo successore lo *Sheikh* Siraj's aveva la fama di dirimere con successo i conflitti etnici: per questo molte persone di etnie e di posizioni diversi gli si rivolgevano per giungere a una riconciliazione. Per questo egli veniva chiamato *ye selam abat*, padre delle pace.

⁸⁰⁶ Zeleke (2010b)

Ogni lunedì (che alcuni dicono essere il giorno della nascita del Profeta) i residenti nell'area si recavano alla corte di giustizia dello *Sheikh Siraj's* per risolvere i loro contrasti incoraggiati anche dalle autorità ufficiali e dallo stesso imperatore.

Tanta era la considerazione delle qualità di mediatore dello *Sheikh Siraj's* che Haile Sellasie finanziò il suo pellegrinaggio alla Mecca insieme con 5 suoi studenti e lo invitò nel suo palazzo ad Addis Abeba nel 1952 in occasione della celebrazione della risoluzione delle Nazioni Unite circa la federazione tra Etiopia ed Eritrea. Questi fatti aumentarono la fama e il potere del santuario di Tiru Sina. Lo *Sheikh Siraj's* è morto nel 1972.

Dopo la sua scomparsa ci fu una brusca interruzione nelle attività di Tiru Sina dovuta dal regime del Derg (dal 1974) nel corso del quale venne anche imprigionata la figlia dello *Sheikh Siraj's*, Toyaba.

Attualmente presso Tiru Sina operano tre *Sheikh*: il più giovane è il nipote dello *Sheikh Siraj's*, gli altri due sono suoi discepoli. Dunque in questo centro si svolgono una pluralità di rituali: la *wadaja*, la *hadra zar*, i pellegrinaggi, la benedizione dei *bale zar* (o *bale wuqabi*), cerimonie per la guarigione da malattie; si tiene inoltre la corte di giustizia che risulta un'attività molto.

La *wadaja* o preghiera di gruppo, si tiene ogni lunedì. La Zeleke sostiene che si tratta di una forma di preghiera tradizionale degli Oromo, quella che Trimingham definiva “*the family, or communal prayer gathering*”, ovvero riunione per la preghiera comune della famiglia e della comunità⁸⁰⁷.

Vi sono, osserva, a Tiru Sina diverse *wadaja* che variano sulla base dell'età dei partecipanti e del sesso degli stessi.

La Zeleke ha assistito a molte *wadaja* di donne nel santuario, nelle quali il 75% delle presenti erano cristiane; le partecipanti erano diverse anche rispetto al profilo etnico: generalmente Oromo, Amhara e Argobba.

La *hadra zar* (alla quale ho assistito anch'io presso la casa di Ali) è una sessione di preghiere, cantilene, canti e danze che vengono eseguiti da un gruppo di posseduti per placare e soddisfare gli spiriti che si sono entrati in un individuo. La Zeleke nota, opportunamente, quanto io stessa ho osservato e cioè che mentre in passato, presso i centri sufi, nei casi di possessione si praticava l'esorcismo (come ebbe modo di notare Hussein negli anni Ottanta), la pratica corrente è divenuta quella tradizionale dei culti *zar* che non consiste nello scacciare lo spirito, modalità tipica dell'esorcismo, ma nel conciliarselo, modalità caratteristica del culto *zar*. A questi rituali partecipano Cristiani e Musulmani.

Come nel caso della *wadaja*, la *hadra zar* ha luogo nel santuario di Tiru Sina ogni lunedì. Come per la *wadaja* le persone che vi partecipano appartengono a diverse religioni e hanno differenti backgrounds.

I movimenti del “nuovo” islam (integralisti) asseriscono che questi rituali sono in contrasto con l'ortodossia. Alcuni rituali come la *zar hadra*, la *wadaja* i sacrifici annuali e la “consacrazione” presso questi centri *bale zar* (come accadde al chierico Mazmur negli anni '30 di cui si è detto)⁸⁰⁸ vengono perciò considerati, aggiunte (*bidaa*) non ortodosse alla via ortodossa all'islam⁸⁰⁹.

Per quanto concerne i pellegrinaggi, i residenti nella zona sono chiamati a svolgere due volte l'anno pellegrinaggi al santuario che vengono detti intercambilmente *Ziyārat*, *mawlid* e *miradj* ed hanno luogo in agosto e in ottobre. Migliaia di pellegrini vi giungono da ogni parte della regione e anche da fuori. Questa è l'occasione in cui esorcismi e *hadra zar* vengono praticati simultaneamente e in cui il *bale wukabi* provenienti da diverse parti dell'Etiopia vengono iniziati alla professione e in cui i pellegrini fanno sacrifici sia seguendo culti ancestrali sia anche in onore dello *Sheikh Siraj's*.

La Zeleke, nel corso del pellegrinaggio dell'ottobre 2009 su un campione di 150 pellegrini ha potuto valutare che 58 erano cristiani, 60 si dichiaravano musulmani e i rimanenti (32) si

⁸⁰⁷ Trimingham (1952), p. 262

⁸⁰⁸ Cfr. qui Appendice I Il chierico Mazmur.

⁸⁰⁹ Zeleke, (2010b), nota 22.

autodefinivano *bale wukabi*. Ugualmente diversificati erano i profili etnici all'interno dei gruppi religiosi.

Una sessione settimanale di guarigione ha luogo nel santuario ove affluiscono persone affette da malattie mentali e fisiche che vanno da semplici indisposizioni all'infertilità, alla possessione fino all'HIV/AIDS. Il trattamento in questo caso è una sorta di misto tra trattamenti praticati dalla Chiesa ortodossa, dall'islam e dalla cultura tradizionale. *Tsabal* (acqua santa) e *emnat* (cenere di incenso bruciato durante la Messa) sono i rimedi che usa la Chiesa ortodossa. Allo stesso modo *tsabal* e *emnat* vengono usati nel santuario per guarire una grande varietà di disturbi comprese gravi malattie mentali e fisiche. A differenza della cenere di incenso usata dalla Chiesa ortodossa l'*emnat* usato qui è terreno preso dalla tomba dello *Sheikh* Siraj's che la gente del luogo chiama "terra d'oro".

La funzione di corte di giustizia che svolge la corte dello *Sheikh* nella risoluzione dei conflitti tiene regolari sessioni ed è riconosciuta dalla corte di stato.

L'analisi condotta dalla Zeleke sui casi portati alla risoluzione delle corte dello *Sheikh* di Tiru Sina, sempre il lunedì sono molto vari e vanno: su 45 casi esaminati ecco le cifre dei reati: 8 furti; 6 danneggiamenti di beni, 4 adulteri, 10 accuse di stregoneria, 2 stupri 1 omicidio 1 divorzio 4 eredità 4 diffamazioni, 5 debiti. Alcuni arrivano per risolvere questioni giudiziarie da differenti aree della regione amhara del nord Scioa, alcuni da Addis Abeba altra da Arba Mich che dista ben 725 chilometri. Chie chiede giustizia è cristino, musulmano ed anche seguace dei culti zar. Diffente il profilo socio-economico dei ricorrenti sempre esaminato dalla Zeleke nell'ottobre 2009 per 45 casi. Tra questi si contano 16 musulmani, 23 cristino ortodossi, 3 protestanti 3 seguaci di religioni tradizionali. Quanto alle etnie essi sono così distribuite: 7 Amhara, 14 oromo, 4 Argobba.

Capitolo IV

Il mio incontro con la possessione in Etiopia: diario di viaggio

IV.1. Arrivo a Dessie

Arrivando a Dessie da... i tetti di lamiera delle case riflettono prepotentemente il sole.

Arrivo a Dessie, capitale del Wollo, cittadina-cantiere che sta faticosamente tentando di darsi un volto nuovo. Ci sono macerie dappertutto, macerie di cantieri, spesso in attesa di essere riaperti, camion enormi dalla destinazione sconosciuta tagliano il paese lasciando in quell'aria d'alta quota una polvere densa, tangibile. Bisogna camminare con il naso coperto da una sciarpa e gli occhi non smettono di bruciare. Enormi pezzi di tubi ai bordi delle strade attendono, chissà per quanto tempo, di divenire il nuovo sistema idrico. Alcuni operai al bordo della strada spezzano con martelli e picconi grandi blocchi di pietra, ovunque ai bordi delle strade una pavimentazione in fieri attende di essere messa in opera. In alcuni punti enormi voragini scoprono carcasse di tubi troppo vecchi; spesso nessuno lavora alla ricostruzione, Dessie rimane in attesa.

Stupisce non trovare affacciati sulle vie case e palazzi senza soluzione di continuità, andiamo cercando sempre ciò che ci è familiare... le costruzioni, a Dessie, sono invece totalmente discontinue per quantità e qualità: piccole case colorate in lamiera, volto caratteristico delle odierne metropoli africane, convivono con palazzi in pietra, alti pochi piani, per nulla modesti anche se le facciate mostrano come siano passate alcune decine d'anni dalla costruzione. Così tra una costruzione e l'altra si aprono grandi squarci di paesaggio, colline raggrinzite e disboscate.

Dappertutto pompe di benzina; Dessie più che essere un luogo dove si resta è un luogo attraverso cui si transita, verso sud, verso la capitale Addis Abeba o verso le regioni del nord, il Tigrè, il Beghemedir. Nelle strade laterali le baracche aumentano, a volte tenute in piedi da una precaria struttura di legno, coperte da un tetto di lamiera anch'esso precario. Nulla, in questi angoli, sembra essere di recente costruzione o dotato di una qualche simmetria, i tetti sono sbilenchi, i sostegni ricurvi, l'intonaco, quando c'è, prepotentemente scrostato, annerito. Ogni costruzione appare sofferente, misera, stanca.

Gli stessi pali della luce sono evidentemente costruiti manualmente senza badare all'ordine: nessuno svetta diritto, sono ricurvi, irregolari, tagliati grossolanamente.

Basterebbero le costruzioni e le povere infrastrutture a comunicare il senso di un' infinita precarietà, di una sopravvivenza rabberciata, instabile, di un tirare avanti giorno per giorno, non facendo troppo conto sull'avvenire. A Dessie la polvere si può fotografare!

Sì, nuvole grigiastre che mischiano i gas di scarico e la polvere terrosa delle molte strade non asfaltate incombono basse sulla strada mentre il frastuono dei mezzi pesanti satura l'etere di strida metalliche.

Il grigiore dell'inquinamento contribuisce a rendere le costruzioni ancora più tetre. Sebbene sia rarissimo che qualcuno possieda un' auto privata i mezzi di trasporto non mancano - sembra non si fermino mai - e viaggiano secondo traiettorie molto personali.

La strada principale è percorsa a ogni ora da grandi camion e da velocissimi taxi collettivi, i caratteristici piccoli pullman blu, chiamati ora scherzosamente *kamikaze*, da quando questo termine ha invaso l'informazione mondiale. C'è sempre qualche ragazzo che non riesce a infilarsi all'interno, dato che vengono riempiti fino all'impossibile, e rimane appeso fuori, mentre i pulmini si fanno largo nel traffico con le portiere aperte, per far scendere le persone ancora più velocemente. Naturalmente non possono mancare jeep e furgoncini toyota, per affrontare le strade degli altopiani circostanti, spesso non asfaltate. In genere queste auto non sono riservate ai turisti, che non arrivano a Dessie, se non di passaggio, visto che la cittadina non ha nulla di particolare da offrire, anche se le bellezze di Lalibela, la Gerusalemme d'Etiopia, con le sue millenarie chiese rupestri, non sono troppo distanti.

Non mancano, tuttavia, segni della modernità: alcune rivendite sul corso principale espongono grossi scatoloni di merci dai marchi poco conosciuti per noi in cui si immagina siano contenuti

televisori, video registratori o altri oggetti elettronici; guardando meglio quelle che non possono definirsi vetrine -visto che non ne hanno alcun aspetto caratteristico se non la quantità disordinata di merce di vario genere che mettono in mostra - noto che alcune scatole sono, qua e là, danneggiate, che le insegne delle rivendite, dipinte a mano sul muro, sono annerite anch'esse, come gran parte di Dessie; il palazzo dove ci sono questi negozi, questo sì di cemento armato, può risalire a una trentina di anni fa, ma non è stato mai completato. Una modernità già vecchia, una modernità di seconda mano.

In mezzo ad alte sagome di edifici in costruzione - circondati da impalcature costruite con lunghi bastoni di legno rivestite con teli di plastica arancione - che, come gli altri, attendono un punto imprecisato del futuro in cui verranno ultimati - alle baracche di lamiera e, soprattutto, alla terra smossa delle strade, molte donne e alcuni uomini stendono teli di stoffa su cui appoggiano le loro merci, la forma più semplice di mercato.

In queste piccole bancarelle si può trovare di tutto, dalle ciabatte coloratissime di gomma provenienti dalla Cina, in vendita per pochissimi *birr*, ai calzettoni sintetici, agli occhiali e ai portafogli, probabilmente anch'essi *made* in Cina, fino ai prodotti del mercato locale, come, ad esempio, i sempre presenti spazzolini da denti, ottenuti con pezzetti di varie essenze di legno, lunghi una decina di centimetri, che vengono ammorbiditi tra le labbra e poi passati direttamente sui denti. Fanno da padroni i prodotti alimentari, più spesso le verdure: le enormi carote appena raccolte, l'insalata - qui chiamata *salati*, sicuramente il termine è un retaggio dell'epoca coloniale - le arance, sempre con pochissimo succo, i pomodori, e poi... gomme da masticare, sigarette, fazzolettini, bibite e *snak* americani. Questi ultimi prodotti in genere sono i bambini a portarli in giro, creando per tutta la città tanti ridenti piccoli mercati itineranti. Si accontentano di vendere, dalle cassettoni di legno che portano al collo, anche soltanto qualche gomma da masticare o poche sigarette: ricordi che sicuramente che i nostri bisnonni o nonni hanno anche dell'Italia tra le due guerre mondiali. Si possono trovare anche pezzi di canna da zucchero, da succhiare, molto amata dai bambini, perché dolcissima e anche molto più a buon mercato delle caramelle.

Tutti i martedì poi si può fare esperienza di un'altra zona del mercato nel cuore della cittadina: anche se le piccole strutture lignee che fungono da banchi sono spesso avvolte da teli di plastica colorati, indispensabili per proteggersi dal vento e dalla polvere, l'idea che comunica questo mercato settimanale è di estremo grigiore. La terra sottostante è molto scura e una zona intera è dedicata alla vendita del carbone; le donne e i bambini, che ne consegnano piccoli pezzi agli acquirenti, assorbono il suo colore nerastro, nel volto e nei vestiti: tutto dà l'impressione di essere svolto con estrema naturalezza, come se vivere e commerciare fossero la stessa cosa. Bizzarri elementi sono presenti in questo mercato, come i tavoli da biliardino, forse anch'essi un lascito della colonizzazione italiana.

La zona sicuramente più particolare è quella dove sono radunati i sarti, con le loro bellissime e vetuste macchine da cucire nere. Sono tutti rigorosamente uomini - la professione del tessitore e del sarto in Africa è, infatti, appannaggio del sesso maschile - e ostentano una certa eleganza, le lunghe stoffe acconciate sul capo, le giacche alla moda occidentale, sorrisi invitanti. Trasmettono la sensazione di amare profondamente la loro attività, di essere dove desiderano.

Altro prodotto di largo consumo al mercato è l'incenso, con cui si profumano le case private come le chiese ortodosse e le moschee. Il profumo dell'incenso accompagna da sempre la preparazione del caffè per cui l'Etiopia è particolarmente famosa.

Alcune donne, sprovviste di una propria bancarella, appoggiano la loro merce per terra e si riparano sotto graziosi ombrellini; spesso vendono spezie, in primis l'imprescindibile *berberè*, abile miscela di spezie, tra cui lo zenzero e il coriandolo e, soprattutto, il peperoncino piccante. Si racconta che la ricetta sia segretamente trasmessa di madre in figlia.

Pensando alle persone che affollano le strade di Dessie, certamente il ricordo più forte è il bianco. L'abito tradizionale etiopico è, infatti, quasi interamente di un bianco candido, spesso fatto di stoffa tessuta a mano. Lo si indossa sempre nelle numerose occasioni festive del calendario ortodosso.

Per le strade è quindi molto facile incontrare donne con sul capo la bianca *netela* (*nezela*), la sciarpa tradizionale e, a volte, tutto l'abito fatto di più strati di cotone sovrapposti è di un filato bianco, spesso arricchito con motivi tradizionali, la croce copta, la spiga di sorgo. Tradizionali sono anche i pesanti mantelli, i *gabi*, sempre costituiti da più strati di cotone sovrapposti: essi convivono, in modo del tutto naturale, con gli abiti di foggia occidentale per gli uomini, come per le donne.

La mia missione insieme al dott. Setargew Kenau che ho conosciuto all'Università di Addis Abeba, e a sua moglie Tigi, che ci accompagna⁸¹⁰, parte dunque "ufficialmente" da Dessie.

Setargew dice di avere preso accordi con un informatore, qui residente, che - mi ha assicurato alla partenza da Addis Abeba verso Desie - potrà metterci in contatto con *centri di terapia* nelle campagne.

Contatto per noi indispensabile, sia a livello di mediazione, sia per sopperire all'impossibilità di comunicare direttamente con queste realtà fuori città, non potendo contare sul telefono che manca del tutto nelle zone rurali.

Il nostro arrivo a Dessie, a tarda sera, dopo una intera faticosissima giornata di viaggio da Addis Abeba è contrassegnato da un totale *black out* della linea telefonica che ci impedisce di trovare il nostro contatto, nonché la sistemazione che doveva averci riservato.

Ci mettiamo subito alla ricerca di un alloggio provvisorio per la notte; il Setargew, che è con me, perde subito la pazienza così la ricerca va avanti per circa un'ora di totale malumore, non sappiamo quando potremo incontrare con il "nostro uomo".

Questo mi preoccupa molto, Amhed (questo il suo nome) è il nostro unico legame con i centri religiosi e di terapia delle campagne, di cui conosce l'ubicazione, oltre alla memoria di Setargew per luoghi già visitati, ma purtroppo molti anni fa.

Dopo avere riposato in un alloggio di fortuna, la mattina seguente, siccome la linea telefonica non è ancora tornata, Setargew si mette di nuovo alla ricerca di Abdul, cercandolo direttamente in città: all'ora di pranzo compare, non si sa come, forse anche lui ci cercava, attratto dal fatto di poter consumare un pasto insieme a noi. Durante la nostra permanenza a Dessie, mentre siamo intenti a organizzare la missione nelle campagne, sta con noi, e, visto che al momento è senza lavoro, conta su di noi anche per uno dei pasti della giornata o per ricevere una piccola percentuale sulle faticose trattative per il noleggio della jeep che utilizzeremo per la trasferta, cosa che può, momentaneamente, risolvere la sua giornata.

Mi resterà il ricordo della prima *injera* mangiata insieme, la luce calda del ristorante e il suo sorriso rassicurante, ricorderò a lungo il grande piatto da portata dove sul cibo tipico del paese, una sorta di enorme piadina spugnosa, ottenuta dalla fermentazione del cereale più pregiato, il *teff*, sono adagiati mucchietti multicolori di vari cibi, una purea di lenticchie, il *messer*, sorta di spinaci, il *gomen*, un acidulo formaggio caprino, la salsa di *berberè*, le carni, in genere ovine. E, soprattutto, non dimenticherò il mio primo *gurcha*, un boccone ottenuto da uno strappo di *injera* mischiato ai vari cibi che deve essere infilato direttamente nella bocca di chi lo riceve: non si può dire di essere accettati nel paese se non si riceve questo omaggio, segno di profondo rispetto.

È la moglie di Setargew, Tigi, a farmi questo omaggio!

Finalmente, grazie anche alla presenza di Amhed, l'atmosfera si è un po' rasserenata, non è stata facile, nei giorni scorsi, la convivenza con Setargew, sicuramente di malumore per essere, di fatto, alle mie "dipendenze", in quanto donna, in quanto più giovane e studentessa e, soprattutto, in

⁸¹⁰È stato Setargew stesso a pretendere che sua moglie Tigi (che dichiara "gelosa") ci accompagni nella missione; la funzione di Setargew (come da accordi presi prima della partenza ad Addis Abeba presso l'Università) è quella da farmi da "assistente" nel corso della ricerca: di prendere appunti sulle sedute di culto in quanto non conosco la lingua amhara. Io comunque, oltre che redigere il mio diario di viaggio, decido di filmare tutto quanto interesserà la mia ricerca.

quanto “finanziatrice” dell’impresa. Ce n’è abbastanza, penso, per giustificare il suo disagio. Ma al momento mi riesce difficile .

Per fortuna la dolcezza di sua moglie mitigano il carattere cupo e ombroso del marito.

Anche Amhed, dopo alcuni giorni di forzata sosta, ci conferma quello che temiamo: la difficoltà di essere ammessi alle cerimonie in città sembrano insormontabili almeno nei tempi tutto sommato brevi che abbiamo. La nostra speranza ora risiede nel fatto che Setargew, dieci anni fa, ha lavorato con una delle guaritrici che speriamo di incontrare, per questo dice di essere è quasi sicuro che mi ammetterà a partecipare alle sedute.

Mi ha anche fatto il suo nome, si chiama Zam Zam, come la fonte sacra de La Mecca da cui bevono i pellegrini, che significa appunto “acqua benedetta”, il che mi pare di buon auspicio.

Acqua taumaturgica come quella di certe fonti silvestri considerate miracolose e pericolose al tempo stesso o come quella utilizzata dal clero ortodosso con potere medicamentoso sui fedeli che ne vengono spruzzati abbondantemente.

Dopo aver chiesto numerose informazioni e impiegato molto tempo inutilmente ci convinciamo che se anche in città c’è qualche centro di terapia dove si praticano culti *zar* o comunque legati a fenomeni di possessione - come già accaduto ad Addis Abeba - l’accesso ci verrà negato perché non siamo conosciuti e in città il nostro contatto non è certo “potente”: probabilmente si teme che siamo “infiltrati”, spie del governo e, in effetti, siamo un quartetto, o un trio ò se non consideriamo Amhed che è del posto, piuttosto curioso.

I guaritori che qui hanno molte denominazioni a seconda delle specialità che mettono in campo, sovente più di una, non hanno dimenticato le persecuzioni subite durante il Derg, il regime di Menghistu. La dittatura militare ha cercato infatti di sradicare questo fenomeno: moltissimi sono stati imprigionati, molti, non si sa quanti, uccisi.

Molti guaritori, oggi, mi dice Setargew, raccontano brutte storie, chi è sopravvissuto spesso ha memoria di lunghe prigionie o di altrettanto lunga clandestinità: timori, aggiunge, che in realtà non sono mai venuti meno perché si tratta di pratiche ancora condannate dal governo democratico, anche se di fatto assai più tollerate che durante il passato regime, nell’odierno clima più disteso.

Di questo, del resto, ho avuto prova quando ho fatto domande sugli *zar* ad Addis Abeba...., ma là non avevo la “protezione” di Setargew che, francamente, credevo che qui fosse più introdotto. Lascia fare quasi tutto a me.

La gente che partecipa a cerimonie dove un guaritore, con diverse modalità, scaccia o tiene a bada gli “spiriti” che qui in Etiopia sono di diverse qualità, attitudini e hanno diverse denominazioni (*zar, jinn, ganen sheitan*), teme di venire male vista , in quanto presso la gente, almeno per quanto si dice in giro, guaritori e posseduti non godono di buona reputazione assumendo, anche all’interno delle proprie famiglie, posizioni “scomode” anche se poi a loro si fa ricorso in varie occasioni e questo viene aggravato dalla condanna di queste pratiche da parte delle autorità politiche e religiose ufficiali, sia ortodosse sia anche musulmane.

I guaritori, mi dice il Setargew essere, sono considerati *tenquai*, stregoni, da una parte – difficile stabilire quanto consistente e quanto convinta - della popolazione⁸¹¹. Anche noi, nei luoghi pubblici, cerchiamo di non parlare del tema della mia ricerca, considerato sconveniente e addirittura pericoloso dalle persone del posto. Il nostro accordo, fin dalla partenza, è di utilizzare soltanto la lettera “z” invece della parola “*zar*”, quando dobbiamo fare riferimento all’argomento.

Setargew confessa di avere timore di perdere il posto all’università se si viene a sapere della sua spedizione alla ricerca di queste figure di guaritori e di *zar*.

Non capisco fino a quanto questo timore sia effettivo, poiché ha pubblicato, in un passato non troppo lontano, due studi sulla possessione su riviste che circolano in Etiopia. Ma forse si tratta di piani diversi. E forse, mi dico, più che timore prova imbarazzo, lui già docente in qualche modo affermato, a fare da guida a una “principiante”. Lo capisco e cerco di assecondarlo.

⁸¹¹ Questo l’ho sperimentato in più occasioni ad Addis Abeba, parlando con persone di varia estrazione che hanno recisamente troncato ogni conversazione sul tema.

La sua, immagino blanda, mediazione e quella dei suoi informatori non sono comunque sufficienti a ottenere l'accesso a centri di cura in città.

Decidiamo così di partire alla volta delle campagne, ma, prima di decidere di recarci presso la guaritrice Zam Zam, veniamo a sapere di un luogo particolare, a metà strada tra una moschea tradizionale e un centro di cura dove, ci dicono, si praticano culti legati alla possessione, che si trova nel villaggio di Jema negus.

Non per questo abbiamo la certezza di essere ammessi a parteciparvi. Ma decidiamo di provare.

Il merito dell'informazione è sempre di Amhed, attraverso la rete delle sue conoscenze, del resto il centro è molto conosciuto nella zona. Mi meraviglia che essendo stato sul terreno in queste zone Setargew non ne abbia mai sentito parlare.

Non ne sappiamo di più, ma la notizia è sufficientemente accattivante per indurci a partire.

A questo punto si pone il problema della jeep, che si riproporrà varie volte nel corso del viaggio. Spostarsi per le strade fuori dai centri abitati non è possibile con altro mezzo, e il noleggio dell'auto e l'ingaggio dell'autista rappresentano una delle spese più ingenti che devo affrontare. Le somme che mi vengono chieste mi sembrano davvero troppo alte, le trattative estenuanti: sconfitta, mi lascio andare al pianto nel cortile dell'albergo di Dessie dove ancora risiediamo. Piango anche di rabbia perché sono giorni che in città manca completamente l'acqua corrente e la sola possibilità che avrei avuto di farmi una doccia (che mi serve per potermi lavare decentemente prima e dopo essermi passata una lozione contro le punture di pulci che mi affliggono) nel modesto bagno annesso alla camera di Setargew e di sua moglie - l'unico giorno in cui potevamo contare sull'acqua - mi è stato fermamente e recisamente rifiutato da lui, per motivi, ha detto, di opportunità.

Anche Tigi non ha compreso questo atteggiamento drastico, io ho dovuto accettarlo anche se in questo particolare momento in cui non sono in perfetta salute, lo leggo come una gratuita ingiustizia nei miei riguardi.

E continuo da sola le estenuanti trattative per fissare il prezzo della jeep con autista.

In certi momenti ho nettamente la sensazione di essere costretta a lavorare con un nemico, di essere davvero sola.

A farmi smettere di piangere è un vicino di stanza, in albergo, intento a prepararsi con gli amici per il matrimonio che avrà luogo il giorno dopo. Mi dice, gentilmente, che non posso rattristarli il giorno prima delle nozze, lo ascolto e mi convince facendomi osservare che in Etiopia è considerato particolarmente sconsigliato piangere in pubblico, un atteggiamento di contegno indubbiamente opportuno, mi dico, soprattutto in contesti sociali così problematici.

In ogni caso, grazie al provvidenziale intervento di Amhed, riusciamo a trovare un jeep che ci porterà a Jema negus; mi dicono che sono circa tre ore di viaggio da Dessie, ma che la strada è in pessime condizioni. Visto il prezzo basso del noleggio che finalmente sono riuscita a ottenere, ci dobbiamo accontentare di un'auto non in perfette condizioni. Una volta partiti, mi preoccupa che l'autista fermi la vettura molto spesso e armeggi con un'enorme chiave inglese, non si capisce bene su quali parti meccaniche. Penso che se rimanessimo a piedi in quelle zone avremmo seri problemi, per chilometri non si incontra un centro abitato o anche soltanto una persona.

In ogni caso, con la partenza da Dessie la nostra missione ha ufficialmente avuto inizio e Setargew, canticchiando, mi ha detto: *Ecco la tua Africa*⁸¹².

Gli ultimi preparativi prima di lasciare Dessie, in cui si può trovare tutto ciò che serve per il viaggio, hanno riguardato, per quanto mi concerne soprattutto il cibo; li ho seguiti con attenta apprensione, visto che non mangio carne e che in Etiopia, chi può permettersela, la prende anche a colazione, mentre la vita è più difficile per chi è vegetariano. Di mattina si ama consumare, ad esempio, l'*injera fir fir*: un piatto che si ottiene cuocendo la pasta dell'*injera* con un battuto di *berberè*, cipolle e burro fuso a cui vengono spesso aggiunti pezzetti di carne essicata.

⁸¹² Penso che faccia riferimento a l'*Afrique fantôme* e a Leiris... che, arrivato in Etiopia dal Sudan, la definì appunto "la vera Africa", e che voglia capire se anch'io l'ho letta, il suo tono è sarcastico, come sempre.

Tigi ed io siamo andate in cerca di pasta e biscotti, altri cibi liofilizzati li ho acquistati a Addis Abeba, in un fornito e costoso supermercato che vende prodotti importati dall'Italia. Altro acquisto che abbiamo fatto sul posto è una torcia da campeggio: mi preoccupava che, se avessimo potuto assistere a cerimonie e non ci fosse stata la luce elettrica, senza una pila, non sarei stata in grado di fare le riprese con la mia telecamera. Precauzione che pare inutile, visto che Setargew, con la consueta buona dose di discreto sadismo, mi ricorda a ogni passo che sarà impossibile, in ogni caso, ottenere il permesso di riprendere.

Mi sembra così remota la possibilità di poter effettivamente trovare l'agognato "mondo degli *zar*" dopo una lunga attesa, dopo estenuanti e lentissime trattative prima ad Addis Abeba con Setargew poi qui a Dessie: spero davvero di potervi assistere, di rimanere attonita di fronte al "mistero", di trovarmi a tu per tu con gli "spiriti". Un entusiasmo che sembra non condiviso con lo stesso entusiasmo dai miei compagni....

Per dominare l'eccitazione dell'attesa, tormento il Setargew con quesiti sulla sua passata esperienza in materia di culti *zar*.

Risponde a monosillabi, come al solito.

Lasciare Dessie, la sua eterna polvere, la fatica di quelle giornate di apprensione e di trattative, mi dà un senso di liberazione e di pulizia, sono felice di accorgermi che il segnale telefonico si sta lentamente perdendo durante la mia ultima chiamata, le colline brulle si aprono, e, una volta superata la piccola cittadina di Salmane, arriviamo finalmente, senza troppi problemi a Jema negus, villaggio talmente piccolo e nascosto che sarebbe impossibile trovarlo senza l'aiuto di chi conosce bene la zona.

IV.2. Jema Negus

È l'imbrunire, una foschia compatta si alza lentamente e una tranquilla figura di uomo infagottato in un *gabi* dal viola brillante appare fermo al limitare tra il nulla e l'unica abitazione del villaggio visibile, mentre un altro, ancora più anziano, ci si fa incontro, completamente nascosto nel suo estroso *gabi* a fiori.

Pare l'avamposto di un villaggio fantasma, la sensazione è quella di calma completa, non si sentono rumori: a Jema negus arrivano tutti a piedi. Soltanto il Setargew scende dall'auto, con aria circospetta, gli anziani gli domandano il motivo della nostra venuta, come fossero ideali custodi di quell'angolo di mondo che sembra volere nascondersi totalmente alla vista di chi arriva. Noi siamo completamente stranieri e Setargew non conosce direttamente lo *sheikh* che stiamo cercando. Quelle discrete "guardie" ci rassicurano: lo conoscono bene e ci condurranno nella sua casa; "un grande onore" - dicono - per ospiti sconosciuti e inattesi.

L'autista resta a guardia dell'auto, dove dormirà anche: per ovvie ragioni di sicurezza, gli autisti sono inseparabili dalle loro auto.

Alcune donne con dei bambini ci passano accanto con estrema lentezza, ci osservano, non parla nessuno, tuttavia la sensazione è quella di una accogliente ospitalità. L'accesso alle abitazioni è protetto da alte palizzate costituite da file di tronchi sottili che sottolineano, con le loro curvature, le loro altezze diseguali, la precarietà di quei ripari e l'estrema povertà del luogo.

L'abitazione dello *sheikh* è molto povera, vi si accede da una passerella di legno che porta direttamente al primo piano, probabilmente per difendersi dall'umidità e dal freddo particolarmente intenso qui sull'altopiano. L'abitazione intera è come protetta da un corridoio-veranda che le corre intorno, sempre di legno, molto vecchio e completamente annerito dai fumi dagli incensieri, accesi senza sosta. Da esso si accede alle varie stanze, l'intonaco interno, probabilmente molto consunto, è protetto con stoffe colorate

La sensazione più forte che provo è quella del fumo, dell'odore acre di combustione. È quasi buio quando entriamo nella dimora dello *sheikh*, ad accoglierci sono la moglie, Zenebe Worwe (nome non musulmano mi dice Setargew, che letteralmente significa "pioggia d'oro") e la figlia.

Lui sta arrivando a piedi da Salmane. Ricordiamo distintamente di aver visto alcune persone che si avviavano verso Jema negus non più di un'ora fa.

È calorosa l'accoglienza che ci viene offerta, siamo immediatamente fatti accomodare su comodissimi materassi e a ognuno viene offerto un *gabi*, che la padrona di casa estrae da una cassapanca: è sicuramente abituata ad avere ospiti che giungono da lontano per pregare.

Il pavimento della stanza è interamente coperto da tappeti colorati, ma me ne accorgerò soltanto la mattina a seguire perchè con la lampada a petrolio la luce è molto fioca.

Le due donne sono estremamente disponibili, hanno piacere di farsi fotografare. Zenebe indossa un candido velo bianco sulla testa e un abito dai colori vivaci, sorride con affabilità. Viene prontamente acceso l'incensiere, che qui in Etiopia accompagna sempre la cerimonia del caffè, un momento di socialità a cui non si può rinunciare. Setargew e la moglie parlano anche per me, raccontano il motivo della nostra visita, illustrano a grandi linee il tema della mia ricerca; Zenebe fa sapere che il giorno seguente, venerdì, il giorno di preghiera più importante della settimana per i musulmani molte persone arriveranno alla moschea da lontano per pregare lo *sheikh* Mohammed Shafi il santo fondatore: solo in seguito, però, scoprirò la sua straordinaria importanza nell'islam del Wollo.

Poco dopo ci viene offerta la cena: un'*injera* molto scura, che mi colpisce per il sapore aspro, Zenebe si offre anche di cucinarmi una delle porzioni che porto con me, volendo evitare la carne.

Setargew e Tigi questa sera sono di ottimo umore: non si aspettavano un'accoglienza così calorosa. Appena terminiamo il pasto arriva anche lo *sheikh* Usman, che indossa un turbante colorato, un leggero *gabi* bianchissimo sulle spalle e un paio di pantaloni larghi. Sembra che abbia piacere della nostra visita; il Setargew, con la distinta formalità che si usa sempre qui in Etiopia, estrae la lettera di referenze che portiamo con noi, con tanto di timbro dell'Università di Addis Abeba, che attesta il nostro ruolo di ricercatori. Questo basta a introdurci, almeno "a un primo livello" delle cerimonie, nel luogo sacro.

Anche se, come da accordi, anch'io avrei dovuto partecipare al colloquio, Setargew decide di parlare da solo con lo *sheikh*, probabilmente lui stesso gli ha fatto capire di voler stabilire un dialogo a due di cui solo in un secondo momento Setargew mi potrà riferire il contenuto. Il Setargew non vuole nemmeno registrare l'intervista, sia lui, sia lo *sheikh* non hanno piacere di farlo. Il primo argomento affrontato dallo *sheikh*, secondo quanto Setargew annota in alcune pagine di diario che poi mi consegnerà⁸¹³, è l'albero genealogico del centro religioso, a partire dalla sua fondazione, di cui lo *sheikh* Usman rappresenta la sesta generazione secondo il seguente ordine, che parte dal *leader* carismatico Mujahidu, che qui tutti nominano con grandissimo rispetto:

1. Getaw Sheikh Mohammed Shafi (detto Mujahidu)
2. Getaw Sheikh Feqih Nur
3. Getaw Sheikh Esmael
4. Getaw Sheikh Muhammed Salih
5. Sheikh Mohammed Said
6. Sheikh Muhammed Usman

Non riusciamo a capire, non mi viene detto, se questa discendenza sia diretta o soltanto spirituale probabilmente valgono entrambe le ipotesi⁸¹⁴.

⁸¹³ Nota aggiunta al ritorno in Italia Setargew purtroppo non ha mantenuto la promessa che mi ha fatto all'inizio del viaggio: non mi darà mai gli appunti promessi, e solo dopo molte insistenze da parte mia e di più persone, più "autorevoli" di me in Italia, invia via mail tre paginette con dati minimi su questo centro di culto dicendo che ha perduto tutto il resto – la parte più significativa del lavoro – compreso il pc. portatile dove teneva gli appunti. Fatti successivi mi faranno capire che la sua affermazione non corrispondeva a verità.

⁸¹⁴ Chiedo a Setargew come definire il centro, lui propone "santuario".

Lo *sheikh* Usman dice che questo luogo sacro, per antichità di fondazione, viene dopo soltanto di quello di Nejashi (in Tigrè) e quello di Nur Hussein (in Bale, regione Oromo).

Ricorda poi nomi di importanti *sheikh* del Wollo che hanno fatto il loro apprendistato e ricevuto una benedizione qui a Jema negus.

Il fondatore, venerato come un santo, conosciuto con il nome di Mujahidu, fu un mistico combattente, sappiamo infatti che ha diffuso l'ordine *Qadiriyya*⁸¹⁵ nel Wollo anche guidando campagne armate, che ha scritto numerosi testi (*kitab*) che trattano tematiche morali e anche problemi di amministrazione e di gestione della terra.

Racconta anche alcuni miracoli che gli sono attribuiti.

È capace di rendere gli uomini consapevoli in tre giorni.

Ha raggiunto l'Arabia Saudita non con la nave, come gli altri fedeli, ma navigando sulla la sua stuoia, quella utilizzata per la preghiera, accompagnato dai suoi seguaci;

Mentre era alla Mecca ha pregato Allah stando per sei mesi su una gamba sola. Il risultato di questa preghiera fu che Allah donò un po' del suolo della tomba di Maometto e gli ha ordinò di far ritorno in Etiopia e di trovare una terra che fosse dello stesso peso di quella del La Mecca e quindi di stabilirsi lì. Si sa che lo *sheikh* faticò molto prima di imbattersi in Jema negus, dove si è realizzata la profezia di Allah.

Il nostro *sheikh* racconta anche che il fondatore del centro è stato il primo in Etiopia a celebrare la festività della nascita del profeta Maometto (*Mawlid*)

A questo punto è importante notare che lo *sheikh* Usman dichiara a Setargew che il centro rappresenta l'islam tradizionale che è in contrasto con l'islam dei fondamentalisti, conosciuto come *wuhabiti* che sono concentrati nelle regioni del centro-est.

Questo definirsi tradizionali è per me interessante se potrò verificare, che qui si praticano antichi culti legati agli spiriti, quali che siano i nomi che vengono loro dati.....

Dice, sempre Usman, che i fondamentalisti si trovano maggiormente tra gli oromo, in particolare nella zona di Kemse, che loro, nel villaggio, sono Amhara, ma che anche tra gli Amhara si sta diffondendo l'islam fondamentalista. I fondamentalisti, aggiunge, non riconoscono la festività della nascita di Maometto (*Mawlid*) e non accettano centri come quello in cui ci troviamo, probabilmente, ma è una nostra supposizione, perché vi si praticano culti legati a credenze tradizionali che sappiamo essere "interreligiose".

Racconta che l'anno passato, a marzo, c'è stata una grande celebrazione del *Mawlid*, che moltissime persone sono venute qui da lontano, tra loro i più importanti membri della "chiesa" musulmana e il capo della regione Amhara. A questo proposito dichiara che il centro è riconosciuto dalle autorità. Nell'occasione della celebrazione racconta che i fondamentalisti hanno bloccato, lungo la strada, molte persone che stavano venendo al centro e hanno impedito loro di partecipare alla cerimonie e che per questo il governo ha inviato dei militari a imprigionare i fondamentalisti.

Lo *shiek* Usman decide che per il momento è tutto; ci invita il giorno seguente a partecipare alla *juma*, che letteralmente significa "preghiera del venerdì", preghiera collettiva.

Molte persone, nel frattempo, sono arrivate al centro per passarvi la notte e questo è naturale considerando che nessuno può spostarsi in auto e che i fedeli affrontano a piedi distanze

⁸¹⁵ Già dal XII secolo, gli ordini sufi erano ben organizzati, godendo di prestigio e di un ascendente in tutto il mondo islamico, diffondendo quell'aspirazione ascetica e mistica che sicuramente caratterizzò l'Asia: "Ci fu un cambio dell'atteggiamento da parte dei legalisti islamici che permisero così al Sufismo di curare le necessità religiose non strettamente legate a quelle del rituale santificato e fissato dalla Legge" (J. Spencer Trimingham). E' probabile che il nucleo centrale di tutti gli ordini del periodo e di quanti sorsero dopo, sia stato costituito da sette grandi confraternite: la Yasawiyya, la Suhrawardiyya, la Qadiriyya, la Rifa'iyya, la Kubraviyya, la Khwajaniyya e la Chistiyya.

considerevoli. Noi non le abbiamo udite, anche perché non hanno il privilegio di dormire come noi nell'abitazione dello *sheikh*. Una grande stanza in ogni caso è adibita a dormitorio per i fedeli che giungono da lontano.

È arrivato anche per noi il momento di dormire, con grande solerzia arriva la moglie dello *sheikh* estraendo dalla cassapanca alcune pesantissime coperte di lana. Ci coccola come se ci avesse sempre conosciuto.

Dato che nel villaggio non c'è acqua corrente io e Tigi usciamo, con la provvidenziale torcia, dall'abitazione; in tutto il villaggio non c'è una sola luce accesa, e ci laviamo vicino ai covoni del grano, con la bizzarra presenza di alcuni asini. Si respira un odore agreste e le stelle emanano una luce mai vista.

Sento che mi sto purificando dalla polvere e dal frastuono respirati ad Addis Abeba e a Dessie, anche se non è immediatamente semplice abituarsi alla vita di Jema negus (o Jama-Negus).

Mi sdraio speranzosa per il giorno a venire: mi dispiace non riuscire a comunicare direttamente con lo *sheikh*, o almeno di non poter svolgere un colloquio a tre, ma comprendo la sua reticenza a parlare direttamente con me in quanto donna: non comunica infatti nemmeno con Tigi, parla soltanto con il Setragew, di cui riconosce l'autorità.

La mattina successiva di buon'ora sua moglie viene ad aprire la finestra della stanza dove ci troviamo: un'umida foschia circonda il villaggio. È la prima volta che possiamo esperirlo con la luce del giorno, mi accorgo che intorno all'abitazione ci sono le tipiche capanne (*toqul*) circolari con il tetto di paglia spiovente che si vedono in tutta l'Etiopia. La casa dello *sheikh* sembra l'unica di forma differente.

Il villaggio domina alto su un paesaggio di colline scoscese e franose, ricoperte da una vegetazione irregolare, la vista sull'altopiano da qui è a 360 gradi.

Usman ci sta già cercando per portarci nei luoghi sacri del centro, per l'occasione veste un lungo *gabi* tradizionale legato su una spalla e regge un'enorme sciabola, che ricorda quella del Profeta, su cui è scritto un versetto della Bibbia: *L'Etiopia alza le braccia al cielo verso Dio* (Salmi, 68,31), il suo abbigliamento è fortemente teatrale: si capisce che vuole dare il meglio di sé per gli ospiti stranieri.

I luoghi sacri del centro sono separati dalle altre abitazioni del villaggio da una palizzata di legno, al cancello dobbiamo abbandonare le scarpe, stiamo entrando in un luogo di preghiera⁸¹⁶.

La moschea e gli altri edifici sacri sono gli unici di tutto il villaggio costruiti in muratura. Il primo edificio che incontriamo è quello che ospita le tombe dei cinque *sheikh* che hanno preceduto Usman dal momento della fondazione della moschea.

La parete esterna è impreziosita da un decoro formato da sezioni di pietre nere e ocra su cui si aprono una porta e due piccole finestre con sbarre colorate di un rosso molto acceso. Fa effetto notare un edificio così curato in un villaggio all'apparenza poverissimo. Lo *sheikh* si inchina prima di entrare in quello che è sicuramente lo spazio più sacro dell'intero complesso. Ecco davanti a noi cinque sarcofagi ricoperti da bellissime stoffe colorate, Usman si inchina davanti a ciascuno di essi, prima davanti a quello che porta il nome di Mujaidu, il più imponente. Lo immagino ritirarsi là per pregare i padri fondatori. Il nome di questo luogo è *halwa* che indica il "luogo del ritiro", quello in cui un mistico si rifugia per separarsi dal resto della confraternita e pregare, per fare un voto, per chiedere perdono.

Il termine indica sia l'atto di ritirarsi sia il luogo fisico del rifugio. Lo *sheikh* precisa che solo lui, come guida del centro religioso, ha il diritto di pregare in questo luogo.

Il Setragew commenta che anche nelle chiese ortodosse c'è sempre una "stanza della preghiera", un luogo ritirato.

⁸¹⁶ Qui in Etiopia anche nelle chiese ortodosse è vietato entrare con le scarpe ai piedi.

Usman ci mostra poi gli oggetti con cui abitualmente prega a partire da un piccolo libro sacro manoscritto che apre alla pagina in cui si domanda di invocare il nome di Dio in quanto luce. Scopriamo che è il *Du'a Jawshan Kabir*, “*Il Grande Scudo*”, una famosissima serie di pie invocazioni ad Allah (*du'a*), molto diffuse nell'islam sciita (anche se qui sono sunniti): è significativo avere testimonianza della circolazione in forma scritta di questo testo qui nel Wollo. Mostra, inoltre, un bastone ricurvo da utilizzare durante i pellegrinaggi⁸¹⁷ a cui sono attaccate collane di perle di legno usate per la preghiera, *misbaha*.

È molto compiaciuto di mostrarci il suo mondo e direi felice che questo susciti in noi tanto interesse. Durante la visita negli spazi sacri del centro siamo accompagnati anche da un giovane guardiano.

Poi entriamo nella vera e propria moschea, nello spazio riservato agli uomini. Usman precisa che in quest'area pregano unicamente Allah, e questo lo sottolinea perché il Setragew, fin dall'inizio, gli ha esposto il nostro proposito di assistere a cerimonie legate ai culti di possessione.

Tigi mi fa un cenno perché ha visto che nel centro si trova anche un altro edificio dove le cerimonie che vi hanno luogo sono di natura diversa.

Spero che lo *sheikh* ne parlerà. Ancora non abbiamo affrontato l'argomento anche perché la sua preoccupazione attuale è quella di ribadire, a più riprese, che nel centro si segue l'islam tradizionale e questo non ci meraviglia dati anche i rapporti, di cui ha appena parlato, con le autorità civili della regione.

Racconta che l'attuale moschea è stata costruita subito dopo che gli italiani hanno lasciato la regione al termine del periodo di occupazione che, qui pare sia durata due anni e aggiunge che questo è uno dei modi per calcolare il tempo che si conta anche sulla base degli imperatori che si sono succeduti sul trono d'Etiopia.

Precisa che la fondazione del villaggio di Jama Negus risale a 250 anni fa.

La moschea riservata agli uomini è alta e imponente, due grandi travi di legno sorreggono l'alto soffitto in lamiera ondulata, le pareti sono impastate con il fango e intonacate di azzurro, in maniera molto approssimativa. Per terra c'è erba e paglia. Quello che immediatamente colpisce, entrandovi, sono le enormi *jebena*, le caffettiere nere inconfondibili, le stesse che si trovano in tutte le abitazioni private, fabbricate dagli uomini di casta, e i gli altrettanto grandi incensieri (*gacha*), che accompagnano sempre il momento della preparazione del caffè. Gli uomini sono raggruppati in varie postazioni, pronti per la cerimonia del caffè. Un vassoio di legno (*guenda*) attende che vi si posino le tazzine destinate ai fedeli, che in questo luogo sono, più che altro, pellegrini che arrivano da lontano, che hanno trascorso la notte nel capannone messo a punto a questo scopo dalla famiglia dello *sheikh* e che hanno affrontato un lungo viaggio per raggiungere il centro e necessitano quindi anche di un ristoro.

Alcuni piccoli coni di argilla, come nelle cucine tradizionali, sono impiegati per convogliare il calore delle braci, posate a terra e far quindi bollire direttamente sul posto il caffè. È importante che la bevanda venga preparato sul posto, perché lo sprigionarsi del suo aroma nell'aria, mischiato a quello dell'incenso fa parte integrante della “cerimonia del caffè” e del piacere della sua bevuta, anche se la cerimonia prevederebbe anche che i chicchi fossero tostati al momento per gustarne l'intenso aroma. Una piccola ala della moschea è protetta da una tenda, è riservata alle donne (?); non si capisce perché lo *sheikh* sorvoli sull'uso di questo spazio, ma mostri invece un altro edificio dove le donne si trovano per speciali cerimonie su cui anche fa il misterioso.

Una nicchia nel muro che culmina con un arco a sesto acuto (simile a un *mirhab*), rivela uno spazio in cui sono conservati i libri sacri, il *Corano* e anche gli scritti del fondatore Mujahidu.

Alcune tavolette lignee sono appese alle travi di legno del soffitto, nel centro della sala: sono le *luh*, utilizzate per far apprendere i versetti del Corano ai bambini. È significativo che in una di queste sia scritta in amarico, invece che, come tutte le altre, in arabo. In un angolo sono collocate due travi inclinate alla cui estremità, superiore un po' di paglia crea un piccolo cuscino: è l'ultimo giaciglio

⁸¹⁷ forse anche durante le cerimonie.

del defunto prima di essere sepolto. Durante la preghiera riceverà la benedizione dello *sheikh* e dei fedeli.

Usamn dice che è necessario costruire una nuova moschea e anche una scuola.

A questo punto finalmente ci indica l'edificio in cui, durante la preghiera del venerdì, sono ammesse solo donne, chiamato *zauia*: è qui, credo, che

alle tradizionali pratiche musulmane, si legano anche altre pratiche.

In realtà *zauia*, che in arabo significa "angelo"?, dovrebbe indicare l'intero centro religioso: il termine rimanda al luogo dove si trova la tomba di un santo, che diviene meta di pellegrinaggio, di rigenerazione spirituale, dove si riuniscono persone appartenenti alla sua confraternita. Ma non sottillizzo.

Finalmente lo *sheikh* decide di consegnarci qualche informazione in merito e dichiara che il centro di Jama Negus è famoso perché i *bale zar*, i guaritori quelli che attraverso il potere dello *zar* che li possiede possono curare altri posseduti, vengono a ricevere da lui una benedizione prima di avviare un loro centro di culto e terapia. Ribadisce che ciò non è in contrasto con l'islam tradizionale e aggiunge che egli stesso può intervenire se qualcuno giunge al centro tormentato da problemi derivanti da uno spirito che lo possiede. Dichiara, esattamente come farebbe un *bale zar*, di avere il potere di interagire con lo spirito, di placarlo e di riconciliarlo (questo termine è interessante e fa parte delle pratiche legate agli *zar*) con il malato. Con gli *zar*, penso, si "fa la pace", o li si sposta da una persona all'altra, non li si scaccia.....

Afferma tuttavia di usare il potere di Allah per curare chi è posseduto durante le cerimonie. Un *bale zar* avrebbe invece dichiarato di utilizzare il potere dello spirito (o degli spiriti) che lo possiede (possiedono) per placare gli spiriti delle persone che si rivolgono a lui, non di mediare la guarigione mediante l'intervento della divinità, cristiana o ortodossa che sia...

Questo aspetto rientra nelle pratiche sincretiche comuni a molti centri Sufi, di cui si parla in letteratura, non essendoci nell'islam un'ortodossia fissata.

Lo *sheikh* tuttavia, lo si comprende, non ha piacere di approfondire con noi questo aspetto: capiamo dalla sua reticenza che ciò costituisce uno dei motivi di conflitto tra il centro e i fondamentalisti.

Sua moglie, mi ha appena rivelato Tigi - che ci aveva sentito parlare di *zar* mentre riassettava i nostri letti - si era infuriata consigliandoci, senza mezzi termini, di andare in qualche altro luogo, dicendo che quello era il posto sbagliato.

Sicuramente culti legati alla possessione degli *spiriti* toccano anche questo centro, in cui giungono oltre ai *bale zar* di cui ha parlato Usman, molte persone *malate*, le abbiamo viste, alla ricerca di una benedizione, o di qualcos'altro da parte dello *sheikh* o di altri.

I malati arrivano anche per curarsi alla fonte di acqua miracolosa che si trova nel villaggio. Le acque sacre sono considerate in Etiopia mezzo di guarigione⁸¹⁸.

Quella sacra per i cristiani, dice Setargew, è chiamata *Säbäl* (puntino sotto la S) con riferimento alle acque del Giordano

Lo *sheikh* consiglia me e Tigi di recarci, la mattina seguente, di buon ora, alla fonte sacra.

Durante il pomeriggio, al calare del sole, Usman è in casa intento a masticare foglie di *chat* insieme ad altri uomini. L'incensiere è acceso, come vuole la tradizione. Si prepara tranquillamente all'importante cerimonia del giorno seguente. Le foglie di *chat*, paragonabili a quelle di coca, vengono masticate come tonico, ma anche, visto il loro leggero potere allucinogeno, per predisporre alla preghiera e all'ascesi mistica, alla *trance*.

Il Setargew inizia con Usamn una conversazione che poi mi riporta molto sintetizzata: lo *sheikh* non gradisce, lo ha già detto, che il suo discorso venga interrotto per farsi tradurre.

Poi Setargew mi porge un rametto di foglie di *chat* e dice che dovrei succhiarle anch'io se voglio fare della vera "antropologia partecipata"!

⁸¹⁸ Il riferimento per i musulmani è al pozzo sacro de La Mecca, al pozzo di *zamzam*, per cui, per estensione, tutta l'acqua sacra viene chiamata *zamzam*...

Sa benissimo che non lo voglio assumere, ma come spesso è avvenuto durante il nostro viaggio, prova piacere a provocarmi. Ora lo attribuisco al carattere.

Lo *sheikh* gli precisa che i guaritori che si occupano di “addomesticare” gli spiriti, i cosiddetti *bale zar* o *bale wukabi* (coloro che possiedono lo spirito, letteralmente) si recano al centro per ricevere benedizioni per il loro lavoro; rammenta anche il nome di uno di questi: Awgwered Shibashi di Arsi (nel centro del paese, in zona oromo) che è venuto recentemente da lui, qui al villaggio, proprio a questo scopo; aggiunge che altri guaritori sono venuti perfino dal Medio Oriente.

In ogni caso per indicare queste figure, non utilizza il termine *bale zar*, ma *kalicha* parola di origine oromo che significa “maestro”, anche se di livello basso e che viene usata anche per indicare i “guaritori”, perché significa anche “operatore delle medicina tradizionale”.

Alcuni volendo evitare la parola *bale zar* che considerano dispregiativa, utilizzano *bale wukabi*.

Successivamente, parlando con Setargew, gli chiedo come possa essere definito questo luogo: egli precisa che si tratta certamente di un santuario, di un centro religioso che potremmo definire “polivalente”, dove molte persone giungono in pellegrinaggio, fanno cioè la *zyara* (che letteralmente significa “pellegrinaggio alla tomba di un santo”), per ricevere svariati tipi di benedizioni, tra cui quelle relative alla buona riuscita del proprio lavoro e l’attività di guaritore (*bale zar*), a cui ha accennato lo *sheikh*, può essere considerata una vera e propria professione, al pari delle altre. Ma lo è davvero? Se lo fosse – dico a Setargew – non ci sarebbero tutto il mistero intorno che abbiamo incontrato, e la paura di essere repressi dalle autorità....

Oppure vengono qui per essere liberati da *spiriti* che li possiedono sentendosi all’interno di una comunità rassicurante che appartiene alla propria fede religiosa che – è noto – non contrasta tradizionalmente, almeno, con le pratiche relative agli spiriti che si potrebbe dire stiano “fra la terra e il cielo”.

Si tratta, nel caso di *kalicha* (o di *bale zar*), di gestire piccole imprese commerciali a carattere familiare, sostenute dalle offerte dei malati, in denaro o in generi alimentari. Ed è compito assai delicato, che richiede capacità di rapportarsi agli altri, equilibrio, e molte altre doti che si acquisiscono con un lento apprendistato, me ne rendo conto, delicate da più punti di vista, anche da quello del proprio equilibrio personale.

Impartire benedizioni – ribadisce Usman - si situa tradizionalmente nel contesto di questi santuari, meta di pellegrinaggi anche da luoghi lontani del paese soprattutto da parte di quei fedeli musulmani che non potranno mai compiere il pellegrinaggio a La Mecca.

Ci dice anche, seppure senza volere approfondire l’argomento, che vi giungono anche uomini e donne posseduti dagli *zar*, che cercano una riconciliazione con il proprio spirito attraverso la sua mediazione o, come poi aggiunge, anche mediante quella delle donne che guidano le preghiere femminili e che Setargew chiama, per capirci, *leaders* (capi) delle cerimonie.

A questo proposito Usman riprende ciò che si legge, in genere, nella letteratura sull’argomento: con la sua mediazione lo spirito è in grado di fare le proprie richieste al malato che possono essere molto semplici, come ricevere un vestito in dono, o più complesse e costose come fare il sacrificio di un animale: soddisfacendole, nel corso di una cerimonia, di cui non ci dice altro, il malato si libera dai problemi fisici e psicologici che lo affliggono a causa dello spirito che lo possiede.

Mi confronto ancora, tra un discorso e un altro, con Setargew sulla figura dello *sheikh* in rapporto al nostro tema anche se mi rendo conto che per potere comprendere bene le dinamiche del centro occorrerebbe rimanervi parecchio tempo e soprattutto essere invitati a farlo entrare a fare parte delle confraternite religiose....

Setargew dice che, a suo parere, il fatto più significativo del centro, relativamente alla mie ricerche, sono le benedizioni impartite da Usman ai *bale zar*, o comunque a guaritori – qui denominati *kalicha* - e aggiunge che però Usman non sembra essere più di tanto esperto di *zar*, dei loro nomi, delle loro storie come lo sono molti *bale zar*. Trovo le sue osservazioni piuttosto frettolose.

Ma sono solo prime impressioni che, per la verità, dovremmo approfondire.

Sappiamo che i *bale zar* o *bale wukabi* agiscono in stato di *trance*: lo *sheikh* Usman, rispondendo a una nostra domanda, sostiene di non farlo, anche se asserisce di potere ugualmente negoziare le

richieste dello spirito, soprattutto se queste sono troppo importanti in relazione alle possibilità del paziente: se, e fa un esempio, lo “spirito” chiede al posseduto che venga sgozzata una mucca, egli può ottenere di soddisfarlo anche mediante richieste minori.

Quindi il Setragew sottolinea che se nel caso dei *bale wukabi* sono i suoi *zar* a trattare con gli *zar* dei pazienti, qui è la persona stessa, lo *sheikh* a trattare. Con quale mediazione? Non ci è chiaro. E la questione si chiude qui, per il momento.

Dice che è possibile che dei posseduti manifestino sintomi della possessione già nelle vicinanze del centro o quando entrano nel cancello che separa la zona sacra, la *zauia*, l’edificio destinato alle donne.

Dopo esserci nuovamente rifocillati, la sera, nella casa di Usman, ci svegliamo la mattina del venerdì molto presto, perché intorno c’è gran movimento: quelli che non hanno già dormito la notte nel villaggio, vi stanno arrivando, di buon ora, per recarsi prima alla fonte di acqua sacra e poi alla celebrazione di mezzogiorno, alla *du’a*, termine generico che significa “supplica”.

Siccome ci è stato più volte detto che Jema negus è un luogo di culto visitato da molti pellegrini anche per le acque taumaturgiche che si trovano alle pendici della collinetta su cui sorge il paese, su consiglio dello *sheikh* anche Tigi e io, la mattina, alle prime luci del sole, ci facciamo incontro ai pellegrini che vanno alla fonte, molti dei quali rimarranno presso il centro religioso per assistere alle cerimonie del venerdì.

Dall’alto della collina dove è situata l’abitazione di Usman vediamo già piccoli gruppi di donne, dalle coloratissime vesti che - portando piccole taniche per conservare un po’ di acqua benedetta, di *zamzam*, e qualche riserva di cibo sulle spalle - si avviano alla fonte, cercando rimedio ai problemi che affliggono le loro vite di povertà.

Sono per lo più sorridenti, scherzano, parlano tra loro, sembrano sopportare con una sorta di leggerezza il peso della vita, probabilmente sono emozionare per la cerimonia che sta per avere inizio e sperano, come tutti i fedeli, di far ritorno alle proprie case un po’ alleggerite dai propri mali, non dopo aver lasciato alla moschea e alla casa dello *sheikh* un piccolo contributo, in denaro o in prodotti della terra.

Anche Tigi e io siamo emozionare, in attesa del rivelarsi dei possibili “misteri” della mattinata, di constatare le qualità di guaritore di Usman, nella recondita speranza di assistere a una seduta di possessione, tema da me studiato, ma soltanto sui libri e ignoto, almeno così mi dice, a Tigi, che vive in una confortevole abitazione su Bole Road ad Addis Abeba, e ha lo status, invidiabile qui, di moglie di un uomo colto. Forse non le si addice, penso, avere a che fare con gli “spiriti”.

Raggiungiamo la fonte, misera alla vista, poco più che una pozza d’acqua semi nascosta dalle fronde di un albero, una buca del terreno da cui zampilla l’acqua, carica delle aspettative di tanti, nel corso dei decenni, dei secoli forse.

Tigi, scherzando, dice che ne raccoglierà un po’ in una delle mie bottiglie di plastica comprate al supermercato per portarla al marito e per spruzzarlo ben bene.... sul capo. Deve forse mettere giudizio, suo marito?

La prima donna che ci si avvicina è prepotentemente bella, con tatuata sulla fronte una croce copta, non più nel fiore degli anni, ma altera, dall’aria spavalda. Lascia che la fotografi senza problemi, poi si avvia a bagnarsi il capo e a raccogliere le preziose acque. Intanto un’altra donna, dalle gambe scoperte, che evidentemente si è appena immersa nella fonte, sta svestendo un bambino e lo prepara al bagno rituale. Un uomo d’un tratto si spoglia completamente e senza sciocchi pudori si fa lavare dalla compagna che ha raccolto la preziosa acqua in una tanica. La figura che più mi colpisce è un anziano, che sta chinato, completamente avvolto nel suo bianchissimo *gabi*, medita e si prepara al lavaggio rituale con un contegno da mistico. Ora è il turno di Tigi che prende un bicchiere dalla fonte e si bagna completamente il capo.

Avvenuta la purificazione ci prepariamo a ritornare alla moschea e a mettere a punto telecamere e registratori per riprendere la cerimonia che sta per iniziare.

Tornati in paese notiamo che ci sono molte donne, che arrivano a piccoli gruppi di tre o quattro. Sono vestite con lunghe gonne colorate, i capelli raccolti nelle *netela*; sulle spalle portano un altro scialle di stoffa, che può essere il tradizionale *gabi* di cotone bianco o una leggera coperta colorata. Alcune sono scalze, altre portano leggere scarpette di plastica. Sotto i mantelli che hanno sulle spalle è evidente che recano sacche con provviste che servono per affrontare le lunghe distanze che devono compiere e anche per dividerle con le altre donne nel corso della cerimonia, come ci raccontano. Molte trasportano anche brocche o più moderne bottiglie di plastica per portare l'acqua durante il viaggio, che servono anche per le abluzioni rituali che presso al fonte di acqua curativa; alcune portano anche grandi ombrelli.

Arrivano anche gli uomini, spesso separati dalle donne, come se già da questo momento volessero allontanarsi da loro, almeno quelli che sono giunti al centro con la famiglia. Questo probabilmente in vista della separazione forzata che avverrà durante la cerimonia: gli uomini staranno nella vera e propria moschea, le donne nella *zauia*. Molti hanno un bastone di legno da passeggio e candidi *gabi* bianchi sulle spalle, alcuni trasportano sacchi con cibo, probabilmente doni per lo *sheikh* e la sua famiglia, anche se Usman non ne fa parola.

Sappiamo che partecipare a questo genere di celebrazioni comporta l'obbligo di fare un'offerta per la moschea e chi non può farla in denaro provvede con prodotti della terra, magari coltivati personalmente: in genere si tratta di grano, legumi, o *teff*, cereale molto pregiato.

Il gruppo che ora attira il nostro sguardo è composto da un uomo di mezza età vestito piuttosto elegantemente, con una giacca di foggia occidentale aperta, una camicia bianca e un *netela* sulla testa con i colori della *kefia* islamica bianco e rosso, probabilmente, per la sua condizione più agiata rispetto agli altri, procede su un asino e tiene il calcio di un fucile, sicuramente avrà affrontato un viaggio notturno e gli serviva per difendersi dai predoni. È accompagnato da tre giovani donne, che si sono divise i compiti per il viaggio: una trasporta un telo ripiegato che contiene cibo, probabilmente del pane soffice (*dabo*) tradizionale, una ha una caraffa di plastica per l'acqua e un'altra fa chiaramente comparire da un lembo del *gabi* che ha sulle spalle, la canna del fucile.

In questo momento non possiamo domandare nulla a nessuno perché la cerimonia sta per iniziare. Colpisce molto veder comparire una donna molto anziana, il viso profondamente solcato dalle rughe, l'andatura ricurva. Ci guarda interrogativa mentre la fotografiamo, probabilmente è la prima volta che le capita. Mi chiedo quanto avrà dovuto camminare per ricevere la benedizione dello *sheikh* e visitare la tomba di Mujaidu.

Sembra sfinita.

Sopraggiunge anche un piccolo gruppo di bambini, vestiti piuttosto miseramente, due più grandi accompagnano due molto piccoli apparentemente non sono accompagnati da genitori, anche loro hanno in mano teli ripiegati che contengono del cibo.

Decine di persone sono ormai arrivate, osserviamo che tutti coloro che fanno per entrare dal cancello di legno che separa gli edifici sacri dal resto del villaggio, si inchinano e lasciano sulla soglia le calzature, testimoni di un lungo cammino.

Intanto alcuni bambini di Jama Negus, piccolissimi, portano sulla testa un cesto di paglia ricolmo di scaglie di corteccia profumata, che sarà sistemata nell'incensiere duramente le preghiere.

Mezzogiorno, l'ora di inizio della cerimonia è arrivata.

Lo *sheikh* non è presente, ci dicono che è malato a causa del *chat* assunto il giorno prima. Probabilmente, riflettiamo, non vuole farsi vedere da noi all'opera nella *zauia*, anche se ci ha più volte assicurato che tutto ciò che si fa là è compatibile con le pratiche islamiche.

Tigi ed io ci accingiamo a entrare insieme alle donne, Setargew prende parte alle preghiere nella moschea.

La piccola stanza è già stracolma di donne sedute fin davanti alla porta. Essendo un luogo sacro, anche per entrare qui è necessario togliersi le scarpe e abbandonarle sulla soglia.

Le donne mi guardano a lungo, interrogative, poi mi indicano un punto da cui posso assistere. Certo la mia presenza pur accettata non è indifferente, penso, rispetto all'andamento della cerimonia. E l'assenza seppure giustificata di Usman "pesa".

La porta rimane aperta perché la stanza non ha finestre. Tutte stanno già cantando, l'unica parola che riesco a intendere è un *amin* ripetuto ossessivamente.

Il canto, naturalmente, è una forma di preghiera.

Estraggo subito la telecamera dalla custodia e probabilmente compio un errore, perché alcune donne si distraggono e interrompono il canto.

Non è corretto disturbare l'evento....., dovrò essere più discreta.

Le mani di tutte le donne sono alzate all'altezza del petto con le palme rivolte all'esterno e vengono agitate lentamente, come leggere farfalle, al ritmo della preghiera, in segno di devozione: una tipica postura della preghiera musulmana.

Tigi mi fa osservare che il modo con cui le donne islamiche levano al cielo le mani è differente da quello usato nella chiesa ortodossa.

Il capo di tutte è coperto da un *netela* bianco o di colore differente.

Una delle prime cose che si possono notare è la figura magnetica di una donna molto anziana, apparentemente cieca, non riusciamo a intravedere le sue pupille, il volto estremamente segnato dal tempo, lo sguardo assente, solo il bianco degli occhi è visibile, il volto e le spalle sono coperte da un *gabi* di un viola molto acceso.

È seduta nell'angolo estremo della stanza rispetto alla porta, le gambe incrociate, la schiena appoggiata al muro, le braccia allungate sulle ginocchia aperte, con i palmi delle mani rivolti verso l'alto, in segno di devozione e benedizione.

Davanti a lei è posato un telo bianco aperto su cui vengono deposte alcune banconote (*birr*) di piccolo taglio.

Sicuramente è lei la oggi *leader* della cerimonia.

Di fianco, una donna più giovane, con voce suadente, guida la preghiera cantata, le impone il ritmo. Dopo ciascun verso dell'invocazione, le altre ripetono *amin* con voci potenti e molta passione, cantilenandolo. Dopo ogni verso, dunque, c'è una piccola pausa riservata al coro delle donne che ripete sempre *amin, amin, amin....*

La donna che guida il canto sta cantando in amarico, nel dialetto del posto, e aggiunge al canto, alcune parole in lingua araba: me lo fa osservare sempre Tigi, purtroppo non conosco né l'una né l'altra lingua.

Le altre continuano ad agitare lentamente le mani sempre aperte davanti al petto e a ondeggiare leggermente il busto e il capo.

Una giovane distribuisce alle sue vicine il pane soffice.

È uso, durante queste cerimonie - mi spiega sempre l'ottima Tigi, con cui commentiamo quello che accade - dividere le proprie provviste con gli altri, in un'atmosfera di completa condivisione, di "comunione".

Una donna vestita di bianco si inchina più volte di fronte all'anziana che raccoglie le offerte; anche un'altra in piedi sta con la schiena piegata in segno di rispetto, di fronte all'anziana e fa ondeggiare una decina di volte busto e capo, quasi a mimare un *gurri* (mi pare).

Le lascia in omaggio un pugno di foglie di *chat*.

A questo punto la preghiera cantata cessa : è il momento per la lo richiede di ricevere dall'anziana una "benedizione".

Le altre donne non abbandonano la loro funzione di coro e nel momento in cui cessano i versi cantati, continuano a ripetere l'*amin* cadenzato.

Ci accorgiamo che alcune delle donne sembrano farsi intermediare tra le "malate" e i "mali" che le affliggono. Per questo motivo sono oggetto di omaggio da parte di chi (e non sono tutte le partecipanti al rito) ha qualcosa di particolare da chiedere.

Attendono che la "benedizione" sia loro indirizzata.

L'assemblea sembra, ora, essere divisa in tre gruppi: la *leader*, anziana e cieca, affiancata da due o tre aiutanti (secondo un copione "classico"), un gruppo di adepti che stanno loro più vicine e che *sembrano* frequentatrici abituali del luogo di culto, infine il resto dell'assemblea che partecipa al rito con minore intensità.

Tigi, mi traduce l'invocazione iniziale della *leader* della cerimonia che sembra rivolgersi al gruppo delle adepti dicendo:

Siate benedette, siate in salute e in ricchezza. Restiamo insieme

Una di loro ondeggia ritmicamente la testa (è in *trance*?) e sentiamo che domanda:

Perché non mi concedi un marito?

Mi chiedo e lo chiedo a Tigi: lo chiede il suo *zar* alla guaritrice che agisce per il tramite del santo *sheikh*? o forse del proprio *zar*?

Non riusciamo a capirlo⁸¹⁹

Non udiamo altro, purtroppo, dalla nostra posizione.

In mezzo alla piccola stanza c'è un braciere (*gacha*) per il fuoco e per l'incenso (*ned*). Si dice qui in Etiopia che i fumi dell'incenso servano a placare gli spiriti, sono in ogni caso utilizzati in ogni tipo di cerimonia.

Vicino all'incensiere c'è un altro raccoglitore di doni in natura: grano, mais tostato (*kolo*), pane o in denaro.

Notiamo che molte donne masticano *chat*, un'erba che entra spesso in queste cerimonie, indispensabile per abbandonare i propri freni inibitori e sciogliersi nelle fasi più intense del rito..

L'atmosfera è, per il momento, molto tranquilla, la donna in fondo alla stanza riprende a cantare lentamente e con voce abbastanza sommessa, il coro risponde piano sempre con *amin amin*

Alla fine di ogni preghiera c'è una pausa in cui il coro ripete *amin* , quindi, a turno, ogni donna si inchina davanti all'anziana.

Tigi, mi fa notare come le donne siano molto disciplinate e silenziose, questo, dice, perché siamo in un centro islamico, in cui il contegno di tutti è molto più rigorosa rispetto a quello che si manifesta in altri centri di guarigione.

Altro elemento che connota questa cerimonia è che non c'è un tamburo, né altri strumenti ad accompagnare la preghiera.

Ecco un'altra invocazione della donna che canta:

*Dal momento che lei ha portato un bue in sacrificio non sarà mai attaccata da un animale selvatico*⁸²⁰

A questo punto una delle donne accende le braci e l'incenso. Le altre parlano sommessamente, in un'atmosfera di grande rispetto e compostezza.

Il canto riprende e la preghiera si concentra sulla benedizione del Paese:

Agarachin aman yihun: che Dio benedica il nostro Paese

Ed ecco un'altra donna inchinarsi davanti all'anziana *leader* e donarle un po' di denaro.

Supponiamo che sia una devota che frequenta abitualmente il centro.

⁸¹⁹ Né lo si capirà dai filmati.

⁸²⁰ Si tratta di un cenno che rinvia al tema della possessione da parte degli spiriti – che, come è noto, senza distinzione se il posseduto appartenga alla religione cristiana o musulmana – si crede possano entrare in vari modi nelle persone, anche attraverso animali selvatici che attaccano gli uomini soprattutto perché sono stati uccisi da loro - spiriti che vengono poi placati mediante sacrifici di animali di grossa taglia come quello, qui ricordato, di un bue, il massimo dei sacrifici di sangue che uno spirito possa domandare.

Le altre partecipano alla benedizione: alcune con aria tranquilla consumano anche insieme il *kolo*, i grani tostati, altre hanno il volto corruciato e sono sicuramente giunte in questo luogo per guarire da problemi fisici e spirituali che le affliggono e lasciano al potere della preghiera e a quelli dell'anziana *leader* che ha il compito di risoverli.

Tigi mi traduce la semplice benedizione della *leader*:

Siate benedette

dice, alla fine del canto.

A questo punto una donna si avvicina all'incensiere, si china, lo bacia tre volte, bacia la terra vicino a cui poggia e vi infila delle piccole palline di incenso.

L'anziana distribuisce foglie di *chat* tra le donne che ha più vicino a sé, esse lo ricevono baciandolo, come un dono prezioso e potente.

Una donna che l'ha ricevuto offre all'anziana, in cambio, due fette di pane, che ella sistema sul telo delle offerte.

Successivamente comprenderò che l'anziana si rivolge al fondatore del centro Mujahidu dicendo :

Non vado da nessuna parte eccetto che in questo luogo, sono qui e ti prego.

Poco dopo che alcune donne hanno ricevuto il *chat* il canto diventa più ritmato, il tono delli voci si innalza, anche se sempre in un'atmosfera di contegno e riprende il coro degli *amen*.

Tigi le fotografa e, a questo punto, la donna anziana, piuttosto contrariata, la richiama e le chiede un'offerta.

Poi una delle donne che affiancano la *leader* si alza in piedi con uno scatto si rivolge a due donne, e invoca una benedizione per loro: percepisco distintamente il nome del fondatore del centro, Mujahidu, a cui chiede l'intercessione.

Tigi mi dice che sono due donne malate.

Esse ora sono in piedi di fronte a lei con la schiena piegata, pronte a ricevere la benedizione, una, in particolare, ha il corpo piegato in due, e oscilla il busto con leggeri scatti cadenzati che seguono il ritmo delle parole di benedizione che le rivolge la "guaritrice"..

L'altra ha il busto leggermente sollevato, le mani giunte, in segno di preghiera.

Trasmettono l'idea di affidarsi completamente alla donna che le sta benedicendo. Accettano la benedizione come che prendessero nelle mani qualcosa di tangibile, le stanno molto vicine.

Ella è in pedi, il busto fortemente eretto, le braccia aperte con le palme sollevate, la voce ferma e forte.

Le altre donne, che le sono intorno formano un cerchio tenendo le due malate nel mezzo, con chiara funzione protettiva e continuano a ripetere *amin, amin, amin* .

Al termine della benedizione l' assistente della *leader* e le due malate si baciano reciprocamente le mani in segno di rispetto, poi colei che ha benedetto si siede in mezzo alle altre, a gambe incrociate, con le palme delle mani rivolte verso l'alto, attendendo che riparta il canto.

Ha ripreso il suo ruolo, canta nel coro, allo stesso livello delle altre dicendo:

Mujahidu scendi e curale. Mujahidu non separarci, Mujahidu dacci dei bambini

Chiede quindi al santo fondatore, una cura per quelle malate il cui male specifico pare essere la sterilità ed esse la ringraziano baciandole le mani.

Ora altre cinque donne anziane di alzano in piedi e si inchinano varie volte baciando a terra.

Tigi dice che, da quanto ha potuto capire, si tratta di fedeli che vengono al centro da molto tempo e che vi hanno portato tutto quello che hanno, incenso, burro. Fra i cibi che offerti anche dei fagioli.

Queste assidue fedeli domandano per se stesse e per le altre una benedizione.

Ora il ritmo del canto rallenta nuovamente, le donne danno segni di stanchezza, c'è una pausa in cui alcune discutono a bassa voce, altre masticano *chat*.

La preghiera riprende poi molto lentamente, un'altra donna si alza e bacia l'incensiere: c'è chi aggiunge incenso, chi chiede ancora benedizioni all'anziana *leader* portando un'offerta un denaro.

Ora una giovane donna si alza e distribuisce da un vasetto di plastica piccole prese di burro fatto in casa, osserviamo alcune donne spargerselo nei capelli secondo un costume tradizionale.

Tigi dice che le donne prima di arrivare a questi santuari fanno delle promesse e ritiene che in questo caso la donna abbia chiesto la salute per la propria mucca e quindi ha portato il burro della sua mucca.

Non ne sono del tutto convinta, ma registro questa opinione.

Dice poi che le donne che hanno portato offerte di semi o di pane probabilmente avranno chiesto un buon raccolto. Anche per questo vale quanto ho detto.

Comunque un dato mi appare certo: le donne che sono qui affidano la risoluzione dei propri problemi allo *sheikh* santificato, fondatore del centro alle *leader* della comunità femminile e, ma fin qui non ne abbiamo le prove dirette all'attuale discendente del fondatore lo *sheikh* Usman.

Altre donne continuano a entrare nella stanza, probabilmente sono arrivate ora da lontano. Non c'è un inizio preciso della cerimonia da rispettare: in qualunque momento ci si può aggiungere alla preghiera collettiva.

Una porta in dono a quella che ha "trattato" le due donne malate un sacchetto di cibo, che lei ripone in un angolo.

Osserviamo come ciascuna donna compia una sorta di percorso personale all'interno della preghiera, sappia come muoversi: c'è chi si limita a ricevere collettivamente le benedizioni chi, invece, compiendo gesti rituali, chiede l'intervento diretto della *leader* o di una delle donne che le sono vicine.

Nei momenti più intensi le "malate" che chiedono un intervento personale piegano il capo e ondeggiano lentamente il busto in avanti e indietro: lo si direbbe il momento preparatorio all'entrata in *trance*, il *gurri* a cui se non sono arrivate, sembrano molto vicine, anche grazie all'assunzione del *chat*, che altera la coscienza.

Penso che stiamo assistendo e riprendendo un momento cerimoniale "aperto" che reca tracce evidenti di rituali connessi con fenomeni di possessione: lo deduco dai canti ripetuti ossessivamente, dai movimenti cadenzati del corpo e dal rapporto stretto tra adepti e "guaritrici", dalla assunzione di sostanza allucinogene, dal ruolo delle partecipanti non direttamente interessate alla risoluzione di un problema personale che sostengono il rito con il canto e consumano il cibo comunitariamente.

Mediante movimenti cadenzati, con l'aiuto del canto, spesso anche del suono di qualche strumento (che qui non c'è) tradizionalmente, è noto, si entra in comunicazione con gli "spiriti" o con la divinità e questo vale per molti contesti anche lontani gli uni dagli altri.

Le donne che non sono direttamente coinvolte nelle fasi più intime della cerimonia, restano "sullo sfondo" ma non abbandonano la loro funzione di coro, partecipe, anche se si fermano, di tanto in tanto, a parlare tra di loro, a consumare il cibo, ad allattare bambini anche piccolissimi da cui non possono separarsi.

Tigi osserva che sicuramente questi bambini cresceranno aderendo convinti a cerimonie di questo genere, essendovi abituati fin da piccolissimi⁸²¹.

Intanto continua la benedizione cantata per le due donne "malate", a cui due altre donne sono vicine e partecipano con i loro corpi: muovono lentamente il busto in avanti al momento di proferire ogni *amin*.

⁸²¹ Credo che, con questo commento, Tifi voglia manifestarmi il suo distacco di donna che ha studiato, di moglie di un intellettuale, che vive in una città moderna come Addis Abeba e che pratica la religione ortodossa, che condanna queste pratiche sincretiche che, fra i ceti più colti e benestanti, si dice siano appannaggio degli strati più poveri ed emarginati della società: l'Etiopia moderna, sembra dirmi "guarda oltre".

Un bambino inizia a piangere molto forte, la madre decide di allontanarsi. Intanto una donna molto anziana, che procede con il busto piegato - non è rispettoso infatti durante le preghiere assistervi in piedi- si aggira tra le donne distribuendo grani tostati, molto nutrienti.

Partecipare a queste cerimonie implica infatti un notevole dispendio di energia fisica, data la durata prolungata dei rituali cantati, lo scarsissimo ossigeno che rimane nella stanza densa di fumi dell'incenso, l'effetto straninante delle foglie di *chat*.

Rimango molto colpita quando mi accorgo che la donna ne sta offrendo anche a me: la comunità ha deciso di includermi, in un certo modo, nella cerimonia, ha anche accettato che la stia riprendendo, cosa che mi avevano detto estremamente difficile.

Tigi sembra assistere con scarso trasporto, ma è difficile per me penetrare i suoi sentimenti: la scelta di partecipare a questi riti non è stata sua, bensì del marito; anche se ottempera con rispetto a tutti i suoi compiti di moglie, tra cui quello di accompagnarmi e tentare qui di farmi da interprete (con poca efficacia debbo sottolineare) vuole manifestare una sorta di imbarazzo, che penso, esprima con la stanchezza: sente forse di penetrare segreti non suoi, non nostri, di entrare violentemente nell'intimità di queste donne – secondo modalità lontane dalla cultura del paese - alle quali peraltro siamo, in un certo modo indotte dal nostro ruolo, a porre domande? Non è facile capirlo anche perché mi sento sempre al limite dell'accettazione da parte del marito e di conseguenza, anche se con modi molto più gentile, anche da parte sua.

Mano a mano che il rito precede, si percepisce sempre più che l'anziana *leader* - a cui sono tributate tutte le offerte - ha intorno a sé, nell'angolo più lontano della stanza le donne più importanti del gruppo: colei che dirige il canto, quella che interviene direttamente sulle donne malate, un'altra donna molto anziana che non canta nemmeno e abbandona il capo contro la parete, sicuramente anche lei molto rispettata.

Queste donne che ho chiamato *leader* (guide della preghiera) al pari di tutte le pellegrine seguono l'intera preghiera ondeggiando delicatamente il proprio corpo da sinistra a destra, suggerendo l'impressione di voler abbandonare il proprio equilibrio e controllo quotidiani per accedere a una dimensione altra.

Trascorse un paio d'ore dall'inizio, l'atmosfera di canto soave è spezzata dalla voce forte di un uomo che sentiamo avvicinarsi correndo e anch'egli cantando. Quell'uomo mi comunica una certa inquietudine, per il modo con cui interrompe il rito, sovrapponendo il suo canto a quello delle donne. Date le movenze agitate e il modo bizzarro in cui è vestito sembra di trovarsi di fronte a una sorta di "matto del villaggio".

Ciò che più mi colpisce, oltre alla sua voce fortissima, sono gli stravaganti accessori che completano il suo abbigliamento: un porta acqua di plastica verde intenso che ricorda la forma di una zucca, legato in vita, un lunghissimo bastone, sicuramente per appoggiarsi durante il viaggio, e soprattutto un piccolo tamburo da ascella di legno (*kebero*) e un altro bastone (*dulla*), dalle dimensioni più ridotte con il quale batte ripetutamente sul tamburo, entrambi sono legati a una grossa corda che porta intorno al collo. In testa ha una *kefia*, sulla spalla un *netela*, ben piegato, indossa la veste araba tradizionale (*jellabya*) lunga fino ai piedi, di colore bianco, piuttosto lisa e sporca e sopra ha un giubbotto di foggia occidentale.

Il suo volto è particolarmente congestionato perché non arresta un attimo il canto che accompagna con i saltelli frenetici sul posto.

Resta sulla soglia della mostra stanza e le parole che ora ripete ossessivamente sono la benedizione araba:

Selam Allah, Salute a Dio.

Il tono della voce è sempre molto alto, sembra che la benedizione sia rivolta non soltanto alle donne, ma a tutto il centro: ora corre tra la soglia d'entrata della *zauia*, che considera evidentemente un limite invalicabile, e lo spazio antistante.

Chi passa non lo osserva con sorpresa come fosse abituato alla sua presenza, probabilmente abituale, nel centro religioso.

L'aria risuona delle sue parole e Tigi, mi rivela che, pur nella sua stravagante apparenza, probabilmente potrebbe essere anch'egli di un *kalicha*, ora evidentemente sotto l'effetto del *chat*, data la frenesia incontrollabile che caratterizza i suoi movimenti.

Mi traduce poi una delle benedizioni cantate che rivolge ripetutamente alle donne:

Pace per questo luogo

Anche alcuni uomini, usciti momentaneamente dalla moschea, lo ascoltano in silenzio e apparentemente ne accolgono la benedizione.

Appena la voce dell'uomo comincia lentamente a placarsi, le donne danno inizio alla cerimonia del caffè, momento che fa parte della vita religiosa dei cristiani, come dei musulmani, come anche dell'abituale quotidianità. La cerimonia del caffè sicuramente riunisce l'intera Etiopia.

Tigi mi racconta come in famiglia bere il caffè sia un rito ancor più legato alla vita femminile: mentre gli uomini ne prendono il primo e poi vanno al lavoro, le donne restano più a lungo a sorbirlo e coniugano spesso questo momento con il lavoro comune, ad esempio del cotone, ai pettegolezzi, alla lettura dei fondi.

Mentre la venuta del "folle" ha distratto per un momento la nostra attenzione e ci ha portato fuori per poterlo meglio osservare, rientrando, ci accorgiamo che, come per magia, il *guenda* che riposava vuoto accanto all'incensiere si è riempito di tazzine da caffè, che probabilmente erano conservate in un angolo nascosto da una delle *leader*.

Il grande braciere contenente l'incenso in questo momento fuma più che mai e il profumo satura completamente l'ambiente. La donna che finora ha guidato la preghiera non si arresta, continua a benedire le donne presenti e esse rispondono con *amin* più sommessi, come richiede il momento intimo e raccolto delle cerimonia del caffè.

Il grande vassoio è nel centro della stanza, ad assorbire le invocazioni, attorno i corpi sempre ondegianti delle astanti.

Sopraggiunge da fuori una delle donne portando sul capo un'enorme *jebena*, la caffettiera nera tradizionale, che viene da casa dello *sheikh*, dalla quale si orchestra l'intera vita religiosa del centro.

La preghiera a questo punto si arresta e una delle presenti distribuisce fette di pane alle vicine. Il rito del caffè è sempre accompagnato dal consumo comunitario di cibo, come si addice a un momento propriamente sacrificale.

Le donne sono intimamente raccolte, sperando forse nello scioglimento dei conflitti interiori, nella cacciata delle malattie, nell' "addomesticamento" - come usano dire - degli spiriti che le tormentano, nelle richieste di benessere fatte a Mujaidu.

È molto chiaro come ognuna segua il filo dei suoi pensieri e dei suoi patimenti. Quello che chiamo "folle" entra in scena nuovamente, ma questa volta con tutt'altro contegno, rimane sulla soglia, gli occhi bassi rivolti al vassoio del caffè, regala alle donne presenti una benedizione che recita:

chi è povero diventi ricco

per poi rivolgersi all'intero villaggio dicendo :

che tutto il villaggio sia sempre pieno di persone e di preghiere

Intanto si intendono alcune donne proferire nella stanza : *feras*, cavallo,

(tipica parola riferita ai posseduti detti cavalli degli *zar*, cavalcata dagli spiriti,) e anche *ienie ambasa*: "mio leone", e *ienie ngus*, "leone del re", epiteti riferiti sicuramente a Mujaidu.

Le donne attendono una benedizione, stanno in raccoglimento intorno al grande vassoio del caffè, colei che siede più in prossimità del *guenda* , agita lentamente le mani in segno di preghiera senza staccare gli occhi dalle tazzine ancora vuote che pure debbono essere benedette, mentre i fumi dell'incenso saturano l'ambiente.

L'anziana vestita di viola, la *leader* cieca dall'aspetto che incute paura, con il capo appoggiato al muro e gli occhi chiusi inizia a pronunciare la benedizione, indispensabile prima di poter condividere il caffè.

Una delle donne la accoglie in piedi- è quella a cui spetterà il compito di versarlo- prima di avvicinarsi all'anziana, ricevere parole più intime e inginocchiarsi di fronte al suo grande potere.

Le altre donne, come di consueto, fanno da coro, il loro *amin* riempie la stanza almeno quanto i fumi dell'incenso.

La fedele più vicina al vassoio del caffè, appena terminate le parole dell'anziana, richiude le mani che fino a quel momento hanno pregato e ne bacia i palmi, come a voler catturare l'essenza di quelle parole potenti.

Ora la donna che ha ricevuta la benedizione personale dell'anziana ha il diritto di iniziare il rito del caffè: dall'enorme *jebena* tenuta in alto esce un fiotto caldo che va a riempire tutte le tazzine, 32, che saranno riempite più volte in modo da arrivare a tutte le donne, strette in un sacrificio comune come un unico corpo.

In questo momento le preghiere cessano, e benché alcune donne scambino qualche parola tra di loro, l'atmosfera generale è quella di un contegno silenzioso e devoto. La prima a ricevere di diritto il caffè è l'anziana leader che l'ha precedentemente benedetto, certo una delle anime più potenti di questo luogo di culto, una delle figure protettrici.

Seguono le donne che le stanno accanto, coloro che hanno guidato la preghiera fino a questo momento, tra le quali colei che ha intonato le preghiere cantate. Anch'io e Tigi lo riceviamo, le donne non sembrano infastidite dalla nostra presenza e del resto non condividere anche con noi il rito del caffè farebbe torto al forte senso di ospitalità che vige nel paese.

Tigi anche se ora appare più soddisfatta, seduta molto vicina alle altre donne, con un velo sui capelli, come si conviene, di tanto in tanto, mi guarda con disapprovazione, non ha piacere che riprenda ogni momento della cerimonia, ma il suo contegno non le permettere di esprimere il suo parere apertamente.

Dopo il caffè l'atmosfera si fa più conviviale, le donne chiacchierano a voce bassa, con molto rispetto.

La cerimonia del caffè finisce, dopo un'ora abbondante, le donne escono lentamente dalla stanza, dove la preghiera è durata parecchie ore, alcune si fermano sulla soglia, guidate da un'altra *leader* che reitera una benedizione:

amin, padre mio

le altre la seguono agitando lievemente la mani in segno di preghiera e masticando *chat*.

Ora sono piacevolmente sedute sul prato, con accanto a loro piccole taniche per l'acqua e sacchetti di plastica con il cibo, che dovrà servire anche nel viaggio di ritorno.

Tigi dice di essere stata colpita dalla cerimonia, anche se sostiene di non averne mai avuto esperienza diretta: è tuttavia sicura che si tratti di un culto *zar*, e, a riprova di questa convinzione mi ricorda una frase rivolta poco fa da una delle donne alla sua vicina e dice che le si era rivolta come se fosse un uomo: stava quindi parlando con lo "spirito" che la possiede e le aveva detto:

mi chiedo da quanti giorni ti stai agitando in questo modo

La donna è una delle *leader* che tenta di placare, di ammonire lo spirito che possiede la sua vicina sussurrandogli anche queste parole:

dovresti farti riconoscere da noi

fai in modo che possiamo negoziare con te

A questo punto, la donna "posseduta", in uno stato molto prossimo alla *trance*, ha iniziato a ripetere *amin* molto velocemente e la guaritrice ha aggiunto, sempre rivolta allo spirito:

per quanti giorni la farai agitare-tremare in questo modo?

La cerimonia delle donne si è conclusa, Setargew, che ha partecipato a quella che si è svolta nella moschea con gli uomini dice di non averla trovata molto interessante e di essersi affacciato sulla soglia del luogo di culto al femminile, cercando di non essere visto (perché l'accesso agli uomini pareva interdetto) e di essersi trovato in un contesto che inequivocabilmente, lui ne ha fatto diretta esperienza nel passato, rimanda al culto *zar*, anche se lo *sheikh* non l'ha mai voluto dichiarare apertamente e se in nostra presenza non ha compiuto alcun gesto che lo potesse rivelare⁸²².

IV. 2.1 Conversazioni con donne presso il santuario di Jema Negus

Setargew sollecita me e Tigi a fare domande alle donne appena uscite dalla cerimonia, dice che lui non può permettersi di parlare con loro e che è più facile che rivelino qualche dettaglio personale a noi.

La prima alla ci avviciniamo sta abbandonando il villaggio, lei la rincorre e cerca di domandarle il motivo della sua venuta, che poi mi racconta subito

Prima conversazione (con Zeritu)

Tigi, dopo avere scambiato qualche parola e avere saputo che la donna che si chiama Zeritu le chiede [Tigi = T. Zeritu= Z]:

T.: Cosa fai , da dove vieni, quale è la tua famiglia, hai figli?

Z.: *Vengo da Worra-Illu, sono figlia di un contadino, non sono sposata e non ho bambini, La prima volta che sono venuta qui è stata con mia madre che era malata.*

[non dice la sua età, probabilmente ha circa una quarantina d'anni].

T. : Come ti purifichi dalla malattia in questo luogo?

Z.: *Pregando, masticando chat, preparando l'incenso*", definisce queste operazioni una "medicina".

T.: Chi pregate?

Z.: *Pregiamo Dio di darci una cura e anche Mujaidu che è un santo.*

Tigi dice che ha faticato a ottenere queste risposte e che la donna non mostra piacere a parlare della sua malattia.

Seconda conversazione [con D.]

Ora ci si avvicina incuriosita un'altra donna che sembra avere desiderio di parlare. Tigi traduce direttamente le sue parole dopo avere saputo che la donna non vuole dire il suo nome, ma dice di essere una contadina musulmana

[Tigi = T. Donna= D]:

T: Vengono anche i cristiani in questo centro?

D.: *Sì vengono molte persone in occasione della cerimonia di Mawlid .*

(Tigi dice che è una festa che somiglia a quella a cui abbiamo assistito noi, ma molto più in grande. È, infatti, la cerimonia in cui si celebra la nascita di Maometto).

T.: Perché sei qui?

⁸²² Rivedendo i filmati, sulla base dello stile dei canti, della melodia, del ritmo e dei movimenti delle donne, tesi a placare gli spiriti che le abitano non vi è dubbio che il contesto sia quello di cerimonie legate a culti *zar*.

Oltre al tema della negoziazione tra le guaritrici (*leader*) e le donne malate, si nota inoltre che alcune donne si rivolgano al fondatore del centro religioso, invocandolo come "signore, padre" pregandolo di discendere su di loro e di guarirle.

D.: *Sono malata. Sono qui per una benedizione. Sono venuta con altre donne, ho portato cibo da mangiare insieme. Mentre mangiamo insieme lo sheikh ci benedice e ci benediciamo anche tra di noi*

(T. aggiunge un suo commento: dice che mangiare il cibo in comune le fa sentire meglio) e poi le domanda:

T.: Hai uno spirito?

D.: *Sì si chiama awulia.*

T.: Lo spirito si presenta durante le cerimonie?

D.: *Prima veniva fuori, ma ora è diventato “calmo” perché è stato benedetto dallo sheikh.*

T.: Ci sono persone che urlano durante queste cerimonie?

D.: *Sì, ce ne sono molte.*

Il discorso qui si interrompe: Tigi comprende che la donna non vuole aggiungere altro, che c'è un'enorme reticenza a entrare nel dettaglio della malattia, del rapporto con lo spirito/i dei posseduti, di rivelarne il nome. Ogni spirito (*zar*,) in Etiopia ha un nome proprio, ma qui la donna ci dice solo il termine generico di *awulia* che in amarico significa semplicemente “spirito”.

A questo punto decidiamo di raggiungere le altre donne, che si sono riunite nella grande stanza messa a disposizione per loro dallo *sheikh*, la stessa dove molte di loro hanno trascorso la notte.

Siamo sfinite, il poco ossigeno, i fumi dell'incenso, rimanere per ore nella affollatissima stanza del culto insieme alle donne, non aver mangiato da molte ore, il forte sbalzo di temperatura tra le umide e gelide mattine e il fortissimo sole del mezzogiorno, ci mette, soprattutto mi mette, a dura prova. Non abbandono la bottiglia dell'acqua minerale, piccolo conforto anche per la debilitazione che mi provoca all'altitudine di questa zona dell'altopiano.

Le pareti dello stanzone, impastate irregolarmente col fango, sono completamente nere, visto che le braci sottostanti i ai piccoli conici di argilla che trasmettono calore, sono sempre attive e sono utilizzate per riscaldarvi il caffè o per accendere l'incensiere.

Il pavimento è ricoperto con della paglia e le donne sono tutte sedute e chiacchierano animatamente tra di loro, in piccoli gruppi, formati da conoscenti.

Nessuna ha raggiunto il centro da sola, il viaggio è troppo pericoloso e poi ci trasmettono l'idea che questa esperienza debba essere condivisa fin dall'inizio, che sia parte della cura. L'atmosfera è molto differente da quella cerimoniale, ora le donne sono rilassate, sorridono, ci fanno capire, comunicano anche se non verbalmente di sentirsi più forti, più sicure, di avere forse temporaneamente placato gli spiriti che le tormentano.

Tigi si avvicina a una di esse e iniziare a parlarle, di tanto in tanto mi traduce il dialogo, ma si tratta di battute brevi: non comprendo se sia Tigi stessa- la cui estrema riservatezza, la porta spesso a essere imbarazzata e reticente rispetto a un approccio così diretto con le persone - a non voler indagare a fondo o se, più probabilmente, siano le stesse donne a non voler parlare più di tanto dei loro problemi intimi a una sconosciuta, a degli sconosciuti.

Terza conversazione (con Kadira)

Si avvicina a una donna e le fa le solite domande [Tigi = T. Kadira= K]:

T.: come ti chiami ?da dove vieni ? cosa fai? hai figli?

K.: *il mio nome è Kadira arrivo da Kabi, vicino a Worra Ilu, sono una contadina. Ho dei bambini e vengo da molto lontano, sono venuta a piedi. Sono sposata. Uno dei bambini che è venuto con me ha portato la “colazione” per lo sheikh. Ho portato una parte del mio raccolto.*

(Tigi commenta che “portare la colazione” significa portare qualcosa di semplice).

T.: Come hai conosciuto questo posto?

K.: *Il posto di Mujaidu era già conosciuto dalla mia famiglia. Vengo per la cerimonia di marzo e quando mi sento malata vengo.*

T.: Sei venuta per te o per a tri della famiglia che sono malati?

K.: *Sono venuta per me stessa e ho passato due intere giornate a piedi per venire*

T.: Quando sei venuta la prima volta?

K.: *I miei familiari venivano già qui, quando siamo a casa e preghiamo Mujaidu ci ascolta, allora promettiamo di venire qua e portare qualcosa.*

(Tigi si ferma un attimo e commenta: “è una cura già il venire qua e partecipare alle preghiere, una soddisfazione psicologica”. A proposito della devozione per Mujaidu aggiunge che anche nella chiesa ortodossa c’è grande devozione per i santi, tra i quali cita Täklä Haymanot (cfr. *E. AE* 4, pp. 830-831) e per Maria.

T.: Cosa promettete di portare?

K.: *Promettiamo di portare mucche, pecore e prodotti di fattoria. Ho portato qualcosa anche per la madre dello sheikh. Quello che abbiamo lo possiamo dare, non c’è obbligo. Anche se non hai nulla puoi venire.*

T.: Hai qualche spirito?

K.: *Non ho nessun wukabi* (i termini utilizzati dalle donne per indicare gli “spiriti” che possiedono le persone sono *awulia* e *wukabi*).

T.: Le altre donne quando lo spirito le prende chi le controlla?

K.: *Il luogo stesso lo può controllare e lo sheikh anche, quando arrivano in questo posto si placano.*

Ora è Kadira a fare una domanda a Tigi:

K.: è la prima volta che vieni qui?

T.: Sì.

K.: devi tornare in marzo e venire a pregare qui, molta gente viene in quel periodo.

T.: [non risponde]

Penso che Kadira abbia interpretato la presenza di Tigi come un atto di devozione, forse non le piace pensare che esistano altri modi di partecipare a una cerimonia sacra, conoscere senza aderire psicologicamente, senza dividerne le credenze religiose.

Ora Tigi si avvicina a un'altra delle donne che racconta di essere una delle *guide* della cerimonie che oggi abbiamo visto essere gestite esclusivamente da donne.

Non l’abbiamo vista agire durante la cerimonia, quindi devono essere molte le donne *leader*.

Quarta conversazione (con Ammed)

[Tigi= T. Ammed = A.]

T.: Da dove vieni, cosa fai?

A.: *Vengo da queste zone intorno e sono una delle guide della cerimonia. Sono una contadina, ho una nonna. Sono diventata vecchia in questo posto. Vengo fin da piccola. Non posso fare niente senza queste cerimonie.*

T.: Perché viene qui e qual è il tuo ruolo nelle cerimonie?

A.: *Mastichiamo il chat e preghiamo molto. Molte persone malate vengono qui e preghiamo per loro, una delle persone malate è il bale awulia e cerca qui una cura per il suo problema. Se vuoi qualcosa Mujaidu ti può sentire. C’era una donna che era venuta qui e aveva promesso di portare qualcosa in regalo tornando. Mujaidu non ascoltava le sue preghiere e lei gli aveva detto: “ Se non mi senti ti devi sturare le orecchie”. Dopo la prima volta che è venuta non è successo niente, poi*

torna dopo un anno e porta uno stura-orecchie e lo lascia nel luogo della cerimonia. Dopo tre anni l'ha ascoltata. Allora la donna torna sempre con dei regali.

Anche tu [si rivolge a Tigi] devi pregare.

T.: Ci sono donne con uno spirito? e vengono qui?

A.: *Ce ne sono molte, gli spiriti si chiamano ahwan (o wukabi o awulia).*

Oggi sono rimaste calme per via della telecamera⁸²³. Se pregano profondamente può venire fuori. Io posso farle urlare. Quando sentono la mia voce iniziano a urlare. Posso anche calmarle, comunicare con il loro spirito (awulia) Non sono una cantante, sono la serva di Mujaidu

Tigi.: Chi le controlla quando lo spirito (awulia) le prende?

A.: *Il luogo le controlla e anche lo sheikh. Quando arrivano in questo posto si placano. È molto semplice per me far urlare tutti. Quelle che hanno un jinni quando pregano se ne va dal loro corpo e la persona dopo che è stata curata comincia dire amen amin*

T.: Dimmi qualcosa su questo santuario

A.: *È molto conosciuto, vengono da lontano, anche da Addis Abeba. Questo sheikh è il più importante del luogo, ma non è nato qui ma nel Worrababo*

Amed ci fa parlare con un'altra donna che siede vicino a lei che si chiama Agheritu Aliù

Quinta conversazione (con Agheritu Aliù)

[Tigi= T. Agheritu Aliù = A.A]

T.:, dove vieni quanti anni hai e quale è il tuo lavoro, e la tua famiglia ?

A.A.: *vengo da Kabi, sono una contadina, moglie di un contadino, ho trent'anni e tre bambini.*

T. Perché sei venuta qui?

A.A.: *Sono venuta per fare la ziara, per pregare, perché il mio bambino è malato.*

T. Cosa significa per te fare la ziara?

A.A.: Portare qualcosa per pregare.

T.: Come conosci questo luogo?

A.A.: *Conosco questo luogo perché lo conosceva la mia famiglia. Sono venuta molte volte a fare la ziara.*

T.: Hai finito di pregare per il tuo bambino?

A.A.: *Ho promesso di tornare a fare la ziara se il mio bambino guarisce. Durante la preghiera ho chiesto: "dammi la salute per me e per il mio bambino e tornerò ancora".*

Ancora con molti interrogativi non risolti sulla cerimonia, che comunque ha messo in campo molti temi sui quali dovremo discutere, decidiamo di ripartire; non possiamo abusare ulteriormente dell'ospitalità dello *shiek* e della sua famiglia.

⁸²³ Questo dubbio mi aveva sfiorato durante la cerimonia: ora sono certa che si è trattato di una cerimonia celebrata in "tono minore", a causa dell'ingombrante presenza nostra e della telecamera: anche se siamo stati accolti bene e con amicizia dallo *sheikh* e dalla sua famiglia, siamo certi di non essere stati ammessi ai momenti più significativi del culto. Non si sono celebrati, ecco tutto. Questa donna, forse una delle guide più "potenti" del santuario non vi ha neppure partecipato e penso che anche la "malattia" dello *sheikh* sia stata, senza dubbio, un modo diplomatico per tirarsi fuori da ogni problema legato alla nostra presenza e a possibili testimonianze filmate di riti "proibiti" o comunque non graditi alle autorità civili e religiose del paese. Presenze estranee sono comunque un fattore perturbativo in rituali "intimi" come quelli legati alla guarigione da malattie che si ritengono causate anche dalla possessione da parte di uno spirito, questo soprattutto nelle fasi più acute del fenomeno.

Setargew mi consiglia di lasciargli una generosa offerta, assicurando che parte della cifra me la restituirà una volta ritornati ad Addis Abeba, perché gli è personalmente riconoscente per il trattamento ricevuto, che dice è stato totalmente inaspettato.

Il nostro fedele autista ci attende alla macchina, che non ha mai lasciato, ferma alle porte del paese. Ripartiamo alla volta di Dessie, che rimarrà la nostra base per future esplorazioni.

IV. 3. Ritorno a Dessie

La mattina seguente, mentre Setargew scrive qualche nota nel suo diario, che mi servirà (dice) come base di lavoro, Tigi e io cerchiamo di tradurre, dai filmati, alcuni brani dei canti che abbiamo ascoltato durante la cerimonia e che io, contro ogni aspettativa, sono riuscita a riprendere. Tigi non riesce a comprendere quasi nulla e suo marito non ha voglia di aiutarci. Così passiamo l'intera mattina a riascoltare i video e poi ci ritroviamo a pranzo con Amhed il nostro informatore di Dessie, che non vede l'ora di stare con noi.

Setargew non mi domanda se sia un problema per me pagare anche i suoi pasti.

Ad ogni modo, le sue informazioni mi servono, perché non sono stata del tutto soddisfatta di quanto ho potuto ricavare dal soggiorno a Jema negus. Troppo breve il tempo e del resto sarebbe stato impossibile restarvi di più: in questo caso Setargew ha avuto ragione.

Cerchiamo un contesto più "tradizionale", speriamo fuori da un centro di culto islamico, dove assistere a cerimonie *zar* vere e proprie: quello che è stato fin dall'inizio il mio scopo.

Setargew decide di giocare l' "ultima carta" che dice di possedere: il suo vecchio contatto con la *bale zar* Zam Zam di Worra Ilu, presso cui 10 anni prima, quando aveva la mia stessa età si era recato per una ricerca sul campo che aveva dato luogo alla pubblicazione di un paio di articoli sull'argomento. Ora valuterò se le sue promesse fatte ad Addis Abeba erano fondate o erano solo chiacchiere.

Non c'è modo, ovviamente, di mettersi in contatto con lei, se non recandosi sul posto, sperando che anche questa volta ci ammetta alle cerimonie. Alla ricerca di un contatto sicuro Setargew dice che prima di ha inviato un altro suo informatore a Worra-Ilu (o Were Illu) per accertarsi che il centro fosse ancora in attività, anche se aggiunge che questa non è una garanzia per ottenere l'accesso.

Decidiamo quindi di partire per Worra-Ilu (o Were- Illu) alla ricerca della guaritrice con cui Setargew ha compiuto i suoi primi studi, tra l'altro – dice - in compagnia di Harold Aspen, che aveva lavorato con lui anche nella regione dello Shewa (nel nord, in particolare nei pressi di Debra Sina) autore di un celebre saggio sull'argomento: *Amhara Traditions of Knowledge*⁸²⁴. Ma non chiarisce quali fossero i rispettivi ruoli.

A questo punto il Setargew mi dà consigli su come dovrò comportarmi con i guaritori che incontreremo; con tono piuttosto fermo mi dice di stare assolutamente in guardia dal mettere in discussione quello che mi diranno, anche se sicuramente per interposta persona, viste le evidenti barriere linguistiche.

Non potrò mai mettere in dubbio le affermazioni che faranno al mio riguardo, perché sono una dimostrazione del potere di previsione, della chiarezza di cui sono dotati.

Racconta di come quando lui arrivò insieme ad Aspen nel centro in cui lavorarono il guaritore gli aveva rivolto domande del tipo: *Hai recentemente rotto un vetro? Tua moglie e tua suocera hanno litigato per un gabi?* e di come avesse risposto negativamente: proprio quello che non avrebbe mai dovuto fare - gli aveva rimproverato Aspen - perché la negazione aveva il significato di mettere in discussione il potere del guaritore. Finalmente, penso, mi dice qualcosa che mi potrà essere utile!

⁸²⁴ Aspen (20...)

Dovendo viaggiare per le campagne (mettere esatta posizione geografica Worre Ilu) mi dice che sarà indispensabile trovare una jeep: sappiamo già che queste vetture vengono noleggiate a caro prezzo qui a Dessie.

Non si pone il problema dell'aspetto economico della missione, che ovviamente è tutto a mio carico.

È particolarmente indispettito delle mie rimostanze rispetto al prezzo che il nostro informatore a Dessie ci propone, decide quindi di lasciarmi sola a trattare con gli autisti, ben sapendo che non posso cavarmela considerando che loro non parlano inglese. Spesso durante la nostra missione ha sottolineato, sprezzante, di non essere una guida turistica, non ponendosi mai il problema dei pochi mezzi che ho a disposizione per organizzare l'intero campo di lavoro dopo avere pagato il suo "onorario".

Il viaggio da Dessie a Worra Ilu è un po' più lungo di quello per Jema negus e mettiamo in conto che sarà necessario fermarsi di più sul posto.

Quindi ci diamo alcuni giorni di tempo per l'organizzazione della nostra seconda spedizione sul campo.

In particolare bisogna trovare ancora una jeep con autista che, come quella precedente, non sia troppo onerosa per le mie finanze, ma su questo terreno, ormai lo so, Setargew non mi aiuta, anche per rispetto al proprio status: dice che non è una guida turistica e che non si vuole mettere il problema dei soldi.

Intanto capitiamo nel mezzo delle parate per una festa religiosa

Setargew lascia me e la moglie andare da sole alla parata, lui preferisce riposarsi nel nostro hotel. È sempre molto stanco! Dopo lunghe contrattazioni Ahmed mi trova un autista che si presenta la mattina della partenza esigendo, per il servizio, un prezzo diverso da quello pattuito.

Io mi spazientisco e Setargew decide di lasciarmi sola con gli autisti, che parlano soltanto amarico!

A questo punto telefono disperata ad Ahmed che, sempre fedele, si presenta e ottiene per me il prezzo originariamente pattuito.

Dopo un po' ritroviamo anche il Setargew e la moglie che, come se niente fosse, se ne stanno al bar a bere.

Sono terribilmente incollerita con lui ma cerco di farmela passare perché ci aspetta un soggiorno irto di difficoltà. Certamente ragiono da donna europea...e pago questo prezzo.

Partiamo.

Il nostro un giovane autista che canta canzoni d'amore dedicate alla bellezza delle donne del Wollo, parla soltanto amarico e non ha particolarmente voglia di comunicare con me, anche se mi racconta, con la mediazione del Setargew, della moglie che sta per partorire e che le porterà a casa una capra in dono. Mastica ossessivamente foglie di *chat*, per resistere alla fatica, alle lunghe ore di guida, nel suo caso. In quantità elevate si sa che queste foglie possono avere effetti allucinogeni. Speriamo bene!

Il Setargew, che spesso si ferma personalmente nei mercati che troviamo lungo la nostra strada, acquista *chat* per l'autista e per i mediatori che incontreremo: il *chat* non è mai un regalo sgradito.

A questo punto Setargew si abbandona per un attimo a una confidenza: racconta che quando era studente masticava *chat* per affrontare le lunghe nottate prima di un esame.

Passando accanto ad altre vetture non è raro incontrare gli autisti con la riconoscibile guancia gonfia dalle foglie di *chat*, che vengono masticate per ore, per ottenerne l'effetto desiderato.

IV 4. Worra Ilu

Dopo alcune ore di viaggio decidiamo di fermarci in un villaggio in alta quota per mangiare qualcosa. Sono molto stanca, l'altezza mi dà alla testa e non trovo quasi nulla di vegetariano da mangiare. Il cuoco decide di procurarmi delle uova, che frigge con un quantitativo esagerato di

burro, non posso fare altro, le devo mangiare. Ho la nausea e guardo con fastidio Setargew abbuffarsi di carne.

In un momento di stizza, di cui non conosco la ragione, lui sbotta: dice che ha sbagliato, che non doveva mettersi a lavorare con me, che è sicuramente l'ultima volta che farà una cosa del genere....

Mi viene quasi da piangere per il disprezzo che mostra nei miei riguardi.

In qualche modo ci riappacificiamo e ripartiamo verso Worra Ilu.

Prima dell'ingresso in paese cerca, insieme all'autista, la casa di Zam Zam e dopo qualche tentativo la troviamo.

Noi rimaniamo in macchina e lui va da solo a salutarla.

Dopo una decina di minuti ritorna insieme a lei, che ci saluta freddamente.

Mi colpiscono i suoi occhi penetranti, ha un leggero strabismo: mi sembra di essere di fronte a una "strega", mi inquieta parecchio questa donna non più giovane che ci guarda interrogativa.

Il Setragew fa segno di andare, che poi ci spiegherà.

Entrando in paese ci dice che Zam Zam è piuttosto arrabbiata con lui perché dopo la ricerca che ha compiuto presso di lei di anni fa non le ha mai mandato le fotografie scattate nell'occasione e il denaro che le aveva promesso, quindi dice che Zam Zam non ci riceverà, almeno per ora.

Mi domando come potesse confidare ora nella sua disponibilità...ma è inutile.... E mi domando anche se manterrà la parola data con me.....ma è altrettanto inutile ormai.

Zam Zam lo ha consigliato di andare dal suo ex marito, che opera in un piccolo agglomerato a pochi chilometri da Worra Ilu, Segno Gebeya, dove dice che ha aperto un'attività in proprio.

Il Setragew lo ricorda bene: all'epoca cantava nelle cerimonie di Zam Zam.

Lei, pur di farci abbandonare il proposito di assistere alle sue cerimonie, ha detto che l'ex marito, Alì, al momento, è molto più popolare di lei nella zona. Aggiunge che la sera stessa Alì farà una delle sue riunioni, ci consiglia caldamente di andare.

Non crediamo si possa fare altrimenti e io non posso fare a meno di riflettere ancora sul comportamento di Setargew che confidava nella benevolenza di Zam Zam non avendo mantenuto una promessa che le aveva fatta. Sembra davvero un cattivo presagio per i suoi comportamenti futuri.

Dobbiamo però, prima, trovare una sistemazione per la notte.

Ci fermiamo in un poverissimo albergo, senza bagni, con i pavimenti di terra e le porte in lamiera: è l'unico che c'è, quindi accettiamo la scomoda sistemazione (che pesa più ai due comuigi che a me), del resto la cifra chiesta per dormire qui è veramente irrisoria; per una volta non sarà per me un problema dover pagare anche per Setargew e sua moglie.

Il tempo di sistemarci, prendere l'occorrente per le registrazioni e, senza nemmeno cenare, scappiamo verso Segno Gebeya.

IV. 5. Segno Gebeya

Più o meno in venti minuti di auto siamo lì, intanto si è fatto completamente buio, la giornata è stata lunga e faticosa, ma sono ugualmente molto emozionata, forse di lì a poco potremmo essere ammessi alle cerimonie tanto agognate!

Il centro abitato pare piccolissimo, seguendo le indicazioni di Zam Zam, arriviamo presso un'abitazione tinta di azzurro, con un'insegna: "Sono il discepolo di Allah", sulla porta la scritta: *Hallah Wokil, Hallah che ci rappresenta* come a dire: *Io Alì sono rappresentante di Hallah*, che suona quasi come una pubblicità.

Io, l'autista e la moglie di Setargew rimaniamo in macchina mentre il lui entra per parlare con il "famoso" Alì, l'ex marito di Zam Zam, cercando di farsi ammettere alla cerimonia di quella sera stessa.

Poco dopo uno degli inservienti di Alì, tutto vestito di verde, ci dice che possiamo entrare.

Alì, l'inserviente e un bambino di circa dieci anni sono seduti nella prima stanza della casa.

Per terra tappeti colorati, un incensiere, sempre acceso e la *gebena*, la caffettiera utilizzata anche durante le cerimonie.

Delle tende separano la stanza privata di Alì, ancora non sappiamo quale sia il suo utilizzo. Il bambino è seduto su un bidone di latta, pensiamo che diventerà il futuro *bale zar* del centro, il Setragew mi dice che sicuramente parteciperà anche lui alle cerimonie.

Per il momento non sappiamo nemmeno se saremo ammessi. Come si conviene all'ospitalità etiopica, ci viene offerto del pane di cereali, alto e scuro (*dabo*), che mi dà l'idea di essere sempre un po' crudo,

Non abbiamo altro per la cena, perché siamo corsi da Alì, così lo mangiamo con buon appetito.

La mia preoccupazione sono ora le punture delle pulci che mi danno molto prurito e a causa delle quali, a Dessie, ero andata all'ospedale a farmi visitare, dove mi era stato consigliato di fare lavaggi con una lozione locale.

Per molti giorni ho temuto fosse scabbia e quindi mi lavavo in continuazione il corpo, non facendo caso al freddo delle docce all'aperto e facevo lavare ogni giorno tutti i vestiti. Ma il problema non è del tutto risolto.

Ora sono quasi certa che anche qui siano le pulci: cercherò di difendermi alla meglio.

Setargew prende accordi con Alì: gli spiega le ragioni del nostro interesse per il suo lavoro e gli dice anche che è stata Zam Zam a mandarci qui. Poco dopo abbiamo il responso: Alì accetta di farci assistere alla cerimonia della sera stessa!!

Sono emozionatissima!

Che dire delle prime impressioni del padrone di casa...di Alì...?

Sembra un perfetto musulmano, con la *kefia*, rossa e bianca legata sulla testa, pantaloni di foggia occidentale, una coperta di lana portata sulle spalle come un poncho. La sera nel Wollo la temperatura si abbassa parecchio e anche le donne si nascondono sotto pesanti *gabi*.

Alì apparentemente è molto gentile e ospitale, molto più dell'ex moglie Zam Zam che mi aveva inquietato molto, anche soltanto per l'aspetto fisico. Il suo volto, è sorridente, è alto e robusto e mi ispira fiducia.

Sono contenta che lavoreremo con lui; l'unica cosa che mi dispiace molto è di non poter comunicare direttamente, non comprendendo lui l'inglese e io l'amarico.

Dovrò purtroppo avvalermi della mediazione di Setargew che, come ho già sperimentato, non ha piacere di tradurmi subito le voci degli informatori, ma parlare, poco, soltanto in un secondo momento, anche se non spiega perché. La mia speranza risiede nei suoi appunti e la mia "fortuna" – lo scoprirò a casa- sono i filmati che ho girato per tutto il corso delle cerimonie.

Mentre noi parliamo con Alì già molta gente lo aspetta nella sala dove si svolgerà l'*hadra*⁸²⁵ (qui chiamano così le loro riunioni in cui si prega e in cui si liberano le persone dagli spiriti, di pratica la divinazione e si danno consigli legai o morali) quelle che noi definiamo raduni di culto *zar*).

Alì dopo poco si congeda e dice di recarsi al piano superiore della sua abitazione per un breve momento di preghiera, come nella pratica musulmana.

Io lo seguo anche se non potrei, vedo gli uomini tutti in piedi pregare per un brevissimo momento, di lato sono le donne a pregare, separate dagli uomini da una tenda; li riprendo anche se me l'hanno

⁸²⁵*Hadra* letteralmente significa "presenza". Tradizionalmente i *sufi* chiamano così le loro riunioni. Il contenuto dell'*hadra* varia da confraternita a confraternita *sufi*, implica comunque la recitazione di preghiere: *dhikr*. Il *dhikr* ha affinità con la forma di preghiera esicasta conosciuta nel cristianesimo principalmente ortodosso e risale alle forme di preghiera praticate dai Padri della Chiesa nei primi secoli dopo Cristo. Sono *dhikr*, ad esempio, le danze dei dervisci ruotanti. La danza è uno dei modi per raggiungere l'*abbandono* e quindi per pregare Dio. La pratica del *dhikr* include forme di danza sul posto, accompagnate da poesia religiosa cantata e dal suono di tamburi e, a volte, flauti per creare uno stato di tensione religiosa devozionale.

impedito e poi raggiungo nuovamente Setargew e la moglie e ci apprestiamo ad affrontare tutta la notte assistendo alla seduta.

L'autista ci aspetterà fuori, ma siccome non abbiamo accordi con l'albergo per poter tornare a notte inoltrata ci prepariamo psicologicamente a trascorrere in qualche modo la notte nell'abitazione di Ali, io con un misto di eccitazione e paura.

IV 5.1 La casa di Ali

Prima di farci entrare l'insergente - tutto fare ci viene incontro con un grande sacco pieno delle scarpe di tutti i presenti. Anche qui stiamo per entrare in un luogo sacro e dobbiamo toglierci le scarpe. Setargew prima di partire mi avevo detto che presso centri di culto come questo di Ali ci sono sempre figure di insergenti che spesso sono ex pazienti che una volta guariti, trovandosi anche in condizione di particolare ristrettezza economica, decidono di rimanere a vivere presso la casa del *bale zar* e lavorare come domestici in cambio di vitto e alloggio. Lo stesso, penso, che accadeva presso la casa di Malkam Ayyou a Gondar, così ben descritta da Leiris, che si giovava di adepti tutto fare che erano sue ex pazienti.

La porta si apre, la luce è molto fioca, la prima sensazione che provo è di soffocamento, nella stanza non c'è ossigeno, porte e finestre devono stare ermeticamente chiuse, essendo l'attività svolta nel totale segreto e le persone presenti sono moltissime, si fatica a trovare un angolino per sistemarsi.

La prima cosa che noto è la tenda del *bale zar* di cui si parla nella letteratura sull'argomento e che anche il Setargew mi aveva descritto come sempre presente; mi dice che qui la tenda è particolare e connota un personaggio importante.

Dietro questa tenda sta nascosto Ali in attesa di parlare, con la voce del suo spirito, ai presenti.

Ali fa subito capolino dalla sua tenda, non è ancora in *trance* evidentemente, ci dà il benvenuto, scherza, si fa pubblicità.

Penso sia contento di avere ospiti stranieri, così può dimostrare ai presenti di essere un guaritore famoso, visto che tra *bale zar* sono in grande competizione. Si mostra addirittura con un vecchio fucile, vuole farsi fotografare, comincia già a teatralizzare la propria identità, prima ancora di entrare nel "personaggio", prima di essere posseduto dallo spirito che lo guiderà nel corso della cerimonia.

Ali controlla anche quanta gente si è radunata, da buon commerciante...è anche moderno, indossa occhiali da sole, sotto il turbante bianco e rosso.

Noi siamo sistemati nella sala degli uomini che è separata da una sorta di paravento artigianale, tenuto su da paletti di legno e coperto con una tenda colorata, dalla quella delle donne, che sono nascoste alla vista e stanno in una zona più defilata della sala.

Non mi sembra vero di essere lì, di respirare la stessa aria di persone che credono allo *zar*, di trovarmi, da un momento all'altro, in mezzo alla violenza della possessione, ai canti, al rullare del tamburo.

Non mi importa nemmeno che nella sala ci siano malati⁸²⁶, che i fumi dell'incenso mi facciano bruciare gli occhi terribilmente, che non riesca a respirare, che il tanfo sia fortissimo e che non so quanto saremo stremati alla fine della notte. Noi non mastichiamo il *chat*....

Mi sembra di essere in un mondo altro, magico, misterioso, incredibile. Mi pare di essere l'unica a fare quell'esperienza, a poterla poi raccontare, forse filmare.

L'ho sognata per anni, la credevo impossibile, irraggiungibile e ora eccomi qui, tra i posseduti, con il *bale zar* nascosto dietro la tenda....

Sembra un sogno. Già penso a quando potrò raccontarlo in Italia....

⁸²⁶ Scoprirò una volta tornata in Italia, attraverso la traduzione dei dialoghi fatta da Zeleke che alcuni sono tubercolotici.

Alì non ha problemi se io faccio fotografie, quindi inizio a immortalare quei visi smunti, speranzosi, avvolti in misere vesti, quegli occhi colmi di desiderio e prostrazione.

Gli uomini di fianco a me, mi guardano stupiti, mi chiedo cosa penseranno di me, quale pensano possa essere la ragion e delle mia presenza lì. Il Setragew non parla, non mi traduce le poche parole scambiate con i presenti né quello che mi dice Alì, prende soltanto appunti sul suo quaderno, spero che poi mi renda edotta.

Lì ignoranza dell'amarico mi taglia completamente fuori da quell'atmosfera, darei qualunque cosa per poterli comprendere.

Da una piccola finestra di fianco spunta il figlio di Alì che osserva curioso la platea, avrà una decina d'anni e sta imparando dal padre le "conoscenze segrete". Sta lì sicuramente soltanto per imparare, non perché gli piaccia.

Tra la finestra del guaritore e quella del figlio, noto un palo di legno completamente ricoperto di amuleti, probabilmente lasciati nella casa del guaritore come ex voto.

Sotto il palo ci sono degli ombrelli colorati chiusi, immagino che serviranno durante la cerimonia.

Un porta-pranzo è attaccato al muro, sicuramente con una funzione simbolica che non riusciamo a comprendere. Ancora di più ci stupiscono delle anfore nere di pelle appese sopra la parete che separa gli uomini dalle donne, potrebbero essere state usate per riti di magia nera - ripiene di interiora di gallina, o con una testa di lupo, di volpe o di iena per essere sepolte nel terreno della persona a cui si vuole nuocere - poi forse portate nella casa di Alì per essere depotenziare.

In ogni caso Alì non ci racconterà mai il vero significato di quegli oggetti, sono verità esoteriche che fanno parte dei suoi segreti, possiamo solo avanzare ipotesi.

Sarà anche difficile parlare con i partecipanti alle sedute, perché sono sotto il controllo psicologico e l'autorità di Alì, che sicuramente non vuole che mi raccontino i "segreti del culto".

Le pareti sono dipinte di bianco e verdino, in modo allegro.

Due inservienti con sciarpe bianche annodate sulla testa sono in piedi di fianco alla finestra di Alì, controllano l'ambiente e attendono da lui ordini sul da farsi.

La zona della stanza che attira maggiormente la mia attenzione è quella degli anziani, seduti intorno al tamburo: attendono l'inizio vero e proprio della cerimonia per suonarlo.

Uno di loro ha lo sguardo fisso, le pupille completamente dilatate, certamente effetto delle foglie di *chat* che masticano in continuazione.

Anche in questi ambienti, come avevamo notato a Jema negus si fa largo uso del *chat*, per predisporre ai riti e, eventualmente, alla *trance* rituale. Sotto di loro un materasso (*koda*) di pelle di pecora o di mucca. Alcuni di hanno in mano il rosario musulmano il *masbaha*, ai piedi di uno di vedo la *mancorcoria*, una recipiente una sorta di teiera per portare l'acqua per le abluzioni, la birra locale (*tella*) o il the.

Sopra il tamburo c'è il *mesob*, una piattino per l'*injera* o il *dabo* coperto da un tessuto: servirà durante la cerimonia del caffè.

Il grande tamburo, chiamato *kebero*, suonato con bacchette di legno, troneggia in mezzo agli anziani, che avranno l'onore di percuoterlo.

Di fianco a loro è appoggiato un grande vassoio con 30, 40 tazzine (*sini*), pronte per la cerimonia del caffè, alcune hanno impressa la bandiera etiope, probabilmente sono *made in Cina*.

Sono meno del numero dei presenti, quindi saranno utilizzate più volte; di fianco c'è il *gel*, il braciere in cui sarà acceso l'incenso (*etan*), che servirà per attirare lo spirito durante la distribuzione del caffè e anche per purificare l'aria. Di fianco il porta carbone (*kirchat*).

Intorno alle tazze c'è erba fresca, che serve per creare l'ambiente giusto per attirare gli spiriti che, come sappiamo, abitano in genere in fuori città, nella bruosse, spesso nei pressi di corsi d'acqua.

5.2. Prima *hadra*

È il momento dell'inizio del rito: uomini e donne si alzano tutti in piedi, alcuni aprono ombrelli colorati. Setargew mi sussurra che questi ombrelli potrebbero essere un segnale per chiamare gli spiriti, visto che, si dice, amino i colori accesi.

Ha inizio un canto comune iniziato dal *balezar* Alì al quale presenti devono rispondere, in coro, battendo le mani, in un crescendo di forza vocale e di energia.

Dopo un po' il canto si placa e la voce guida è ora del gruppo degli anziani, che tengono in mano un libro di preghiera scritto in amharico da cui traggono delle frasi. Si rivolgono ad Allah e al profeta Maometto, chiedendo pace, salute, soldi.

Spesso le pratiche religiose tradizionali - come l'Islam nel Wollo - e il cristianesimo in altre zone, fanno, dice Setargew, da cornice a cerimonie tradizionali.

Un secondo canto, più lento viene fatto partire da Alì, sempre da dietro la finestra; ora gli anziani sono in piedi e si dondolano su se stessi. L'assistente di Alì è a fianco della sua finestra, con le mani giunte, mentre il figlio fa capolino da un'altra finestrella.

Dopo circa quaranta minuti di canto comune, Alì comincia quelle che chiamano "consultazioni", cioè inizia a chiamare alcuni dei presenti per nome e a interrogarli circa i problemi che li hanno portati lì.

È per me la parte più emozionante perché si inizia sentire parlare con le persone che esporranno i loro problemi e ascolterò le soluzioni che Alì proporrà loro.

Si sa che, in genere, gli assistenti interrogano precedentemente i partecipanti alle "consultazioni" in modo che il *bale zar* (o come altrimenti viene chiamato chi guarisce anche attraverso uno spirito che lo possiede) sia agevolato nella sua veste di veggente nell'indovinare il problema che ha spinto ciascuno di loro a venire, magari anche da molto lontano.

In ogni caso non dobbiamo porci la questione, superata⁸²⁷, se Alì indovini realmente i problemi dei suoi fedeli grazie alla forza del suo spirito ovvero se sia in "buona fede": dobbiamo analizzare il fenomeno così come è percepito dalla gente che vi prende parte osservare cioè come sono giocati i vari ruoli, senza dimenticare di osservare anche noi stessi che osserviamo.

Lo schema del dialogo, che ora intuisco più che capirlo, è sempre lo stesso: decide Alì chi chiamare e l'ordine delle consultazioni, considerando che queste sedute, che chiamano *hadra* (che significa "preghiera"), si svolgono tre giorni consecutivi la settimana, dal lunedì al mercoledì. Probabilmente ha persone che non sono state chiamate il primo giorno tornano finché non arriva il loro turno.

Visto che non comprendo una parola della lingua e il Setargew non vuole tradurre sul posto (come faceva per Leiris l'ottimo Abba Jérôme.....) - non so se per non irritare Alì o perché non ha voglia e non vuole proprio farlo: dice che prende appunti per me, vedo tuttavia che lo fa in modo piuttosto schematico, perché i dialoghi sono lunghi e ricchi di dettagli e i suoi appunti molto brevi - per completezza inserisco qui nel diario alcuni testi dei dialoghi i cui contenuti, solo molto tempo dopo lo svolgersi delle cerimonie, potrò tradurre a casa avvalendomi dell'audio dei video girati durante le cerimonie.

E avrò scoperto, con enorme delusione e senso di impotenza, che Setargew non mi ha voluto dare i suoi appunti, adducendo come povera scusa - davvero miserevole - l'aver perduto il quaderno degli appunti ed anche il pc su cui diceva di avere trascritto gli appunti, Una vera sciagura!!⁸²⁸.

Quindi sarò stata costretta a tradurli, senza alcun commento suo (che i fatti mostrano che ha trattenuto per sé) con l'aiuto di un Setargew di amharico che vive e lavora a Bologna, Zeleke Goffe Eresso e di un interprete etiope, che risiede e lavora sempre a Bologna e conosce per la lingua amara parlata nel Wollo, il signor Abdul Goshamo Kedire. Senza queste preziosissime e affettuose persone, con le quali ho stretto uno vero rapporto di amicizia e di intesa, sarei stata privata totalmente dell'aspetto verbale di quelle cerimonie.

La traduzione di alcune parole delle bellissime canzoni che sento risuonare in amharico senza capire, mi viene poi tradotta così:

⁸²⁷ Cfr. le considerazioni relative agli aspetti teatrali della possessione, affrontati, per quanto riguarda l'Etiopia, per primo da Leiris qui a pp.

⁸²⁸.,

Coraggio, coraggio, non dovete aver paura a cantare a battere il tamburo quando di tratta di preghiera, coraggio, a noi occorre pregare per il molid (nascita di Maometto) perché tanto la morte è sicura, sia gli uomini che le donne che si ricordano del molid, a tutti i costi vanno in Paradiso. E così via.

Poi Alì decide di cominciare a interrogare i fedeli della sua setta presenti all'*hadra* e inizia a chiamarli ad uno ad uno.

La sua voce ora è diversissima da quella sentita poco prima, è potentissima, suona come un rimprovero, quasi spaventosa. È la voce che gli conferisce lo spirito, quello che gli dà il potere, che è potere di cura, potere divinatorio, potere capace di sanare contrasti, a cui non ci si può ribellare.

Tutti i presenti lo temono e lo seguono con rispetto.

D'ora in avanti lo chiameranno:

mio signore, mio fiore, mio padre.

Alì parla sempre da dietro al tenda, il suo corpo di uomo deve scomparire, per dar voce allo spirito *zar* che gli dà il potere.

Alla prima persona chiede soltanto dove è stato colpito...lui dice in Eritrea. Si comincia a entrare nell'ambito degli spiriti *sheitan*, che Alì intende espellere dal corpo dei presenti perché possano loro nuocere.

Per adesso lascia in sospeso questa persona, sembra non seguire un metodo prestabilito, ma staremo a vedere, forse continuerà in suo dialogo in un altro momento o in un'altra seduta, a seconda di quando il suo spirito si riterrà in grado di affrontare quel problema.

Poi Alì chiama a parlare un uomo che dice di essere minacciato dai vicini. Entra in campo il tema della magia nera, perché si parla del ritrovamento di una gallina sepolta nel terreno, che in Etiopia equivale a lanciare il malocchio all'interessato. Alì evidentemente teme per l'incolumità del suo assistito perché dice di non poter far nulla per lui e lo consiglia di rivolgersi alle autorità giudiziarie....

Poi Alì chiama una donna a cui dà consigli sanitari, in particolare sulla sua alimentazione, non è in buona salute. In questo caso non parla di spiriti: molti infatti si rivolgono a lui come a un terapeuta tradizionale, che conosce le erbe.

A un'altra donna rimprovera di essere andata in altri centri, con cui evidentemente è in concorrenza, anche economica, e la consiglia di andare all'ospedale per il problema che ha al cuore.

Dunque se capisce che una certa malattia non la può curare, invia il malato all'ospedale. Dimostra la sua onestà ed è sulla linea di molti *bale zar*.

Poi è la volta di un uomo di mezza età, che ha problemi di soldi, ma dice di venire al posto della moglie che non si può muovere per un suo problema di mal di testa.

A questo punto Alì per la prima volta da quando sono presente, consiglia una polvere da annusare. Non specifica quasi mai il vero nome del medicamento, si tratta di cure segrete, tramandate di padre in figlio che non devono essere rivelate.

C'è poi un altro breve dialogo con un uomo che ha problemi famigliari a cui per il momento non offre soluzione, quindi poi decide di far partire un canto che dura un paio di minuti.

Tutti i presenti ne sono impegnati, il ritmo è molto sostenuto e tutti battono le mani. Sembra che si stia preparando qualcosa e infatti si appresterà a espellere uno spirito *sheitan*, ed ha bisogno della collaborazione di tutta la comunità dei fedeli, che deve partecipare con l'energia dei propri corpi, il calore del proprio sudore, la potenza delle voci, del battito delle mani, il suono del tamburo che si sommano ai potenti aromi del caffè e dell'incenso, richiamo per gli spiriti.

Ora ha inizio la parte più terrificata del rito: la donna viene fatta inginocchiare davanti al tamburo, di fianco a lei c'è uno degli inservienti con una coda di vacca usata come frusta.

Alì urla contro lo spirito, cerca di annientarlo con il potere del suo *zar*, la donna emette versi di dolore, gutturali, profondi, pare in agonia. Muove la testa in modo circolare, freneticamente, come inchinandosi sul tamburo, sempre inginocchiata. Ha il volto coperto con un leggero *gabi* bianco, si dice che molti si vergognino a mostrare gli evidenti segni della *trance* e che per questo si coprano il volto.

Riporto il dialogo tra Alì e il demonio [=S.] che parla per bocca della donna [D.]:

Alì : *Dove l' hai presa? dove l' hai attaccata?*

gli aiutanti picchiano la donna che grida: “*Sto morendo*”!

Alì : *Dove l' hai presa? Mi devi dire dove!*

poi ripete (insieme all' aiutante) :

Di' che non torni più! Promettilo!

D./S.: *Non torno più*

Alì: *Di' “uuuuuhhhh” tre volte (è il grido di quando uno soffre): aiuto aiuto!*

Alì: *Da quando l' hai presa?*

D./S.: *È un anno!*

Alì: *Cosa dici ora ?*

D./S.: *Non torno più!*

Alì: *Di' rrrriiiiiii*

continuano a percuoterla . A un certo punto quando il sheitan dice:

D./S.: *Non torno più.*

Alì pensa che lo prenda in giro e aggiunge:

Cosa ti portiamo?

Il demonio non risponde. Picchiano ancora

Alì: *Ti diamo delle urine?*

La donna è prostrata , non più le forze di prima

Alì: *Non l' ha lasciata.*

A questo punto parte un canto comune a cui partecipa anche la donna, ancora in stato di *trance*, che fa parte della “terapia” di Alì.

La donna è in ginocchio, ma con il busto sollevato, compie movimenti rotatori, ogni tanto ricaccia la testa indietro ed emette versi, come lamentandosi. Le braccia sono piegate e si muovono in armonia con i movimenti del busto. I presenti battono le mani e la circondano, tutti in piedi. Finchè la donna si piega, riversa sul tamburo, sembra esausta. I presenti a poco a poco diminuiscono il ritmo del battito delle mani e il canto si fa più sommesso.

La donna e Alì parlano nuovamente, come se l'ultima possessione fosse quella decisiva per aver allontanato lo spirito.

Riporto qui l'ultimo dialogo tra Alì e la donna [D.]che è una consultazione, dopo la liberazione, almeno momentanea, dal potere nefasto dello spirito:

D: *Adesso sto bene (wollahi merihaba, sto bene) .*

Si allontana dal tamburo e Alì comincia a farle domande

Alì: *Non è la prima volta che vieni? hai mai dormito qui?*

D.: *Sì.*

Alì: *E molto tempo che sei venuta?*

D.: *Sì. Mi ricordo che mi avevi detto: “Mettiti all'angolo da sola. Devi tornare sabato prossimo alle 9 del mattino”, e io ho detto : maraba (si grazie, accetto).*

Alì: *La prossima volta se ti capita una cosa del genere devi dire al demonio: “Ti conosco, non devi tornare più. Devi dirlo anche ai (tuoi) parenti, dello spirito, in modo che lo sappiano.*

D.: *Ishi maraba “, ok va bene , eshi yene abeba , va bene, mio fiore.*

Con grande rispetto la donna saluta il suo salvatore. E si allontana.

Senza soluzione di continuità Alì chiama un'altra donna che ha un problema alla pelle. La sgrida aspramente perché indovina che è stata da altri guaritori. Urla.

Su questo punto non transige, dice che si deve andare o dal medico o da lui, non certo da altri guaritori.

Non le dà, per il momento, alcuna soluzione e subito chiama un ragazzo sui vent'anni, che si scopre essere venuto per un problema di *zar*.

Finalmente sentiamo parlare di *zar* e non più solo di *sheitan*.

Alì chiede chi ha lo *zar* in famiglia e lui risponde che ce l'ha la madre, che a sua volta l'ha ereditato dalla nonna.

È noto che lo *zar* spesso è ereditario. Quindi anche il ragazzo l'avrà avuto in eredità e ne soffre.

Alì indovina che lui la notte si sente come soffocare e che ha smesso di studiare. Dice che questo genere di problemi sono dovuti sicuramente allo *zar*.

Alì comincia allora il suo trattamento e parla con lo spirito.

Fa adagiare il ragazzo sul tamburo e gli assistenti lo battono con code di vacca mentre Alì urla con voce possente attraverso la finestra.

L'unica parola che all'inizio riesco intendere è il giovane che dice:

“riiiii riiiiii”

mentre è riverso sul tamburo⁸²⁹.

Alì ha ora una voce davvero spaventosa che tuona e rimbomba nella stanza: i volti dei presenti sono contratti e partecipi.

So che queste immagini rimarranno sempre davanti ai miei occhi, non potrò mai scordare di essere stata con il mio corpo in un luogo come questo.

Alì è stato molto anche gentile, mi ha permesso di filmare i rituali, non nutre sospetti su di noi, non tema che vengano rivelati fuori dalla comunità.

Ora Alì lo sta picchiando con il *masheba*, si sta battendo a duello con lo spirito persecutore: sappiamo che gli *zar* non possono essere espulsi, ma solo “addomesticati”, bisogna dedicarsi a loro, servirli, non farli arrabbiare, se non si vuole ricadere malati.

Poi il ragazzo scappa fuori dalla stanza ancora ripentendo:

rrrrrrriiiii, rrrrrriiiii.

Subito dopo, come per ristabilire l'equilibrio e l'atmosfera giusta, Alì fa partire un altro canto, tutti i presenti si alzano e ripetono le sue parole.

Si distingue: *Err Abesha!* Grande Abissinia! come a dire:

Siamo dei forti guaritori!

Mi diranno successivamente che lo spirito che possedeva il ragazzo era femminile, per questo la sua voce era cambiata, una volta adagiatosi sul tamburo, si era fatta più dolce e flebile.

E Alì gli aveva detto:

Dicendo rrrrrrrriiiiiiii scappa, esci fuori!!

A questo punto Alì decide di far terminare la seduta molto prima del previsto, si arrabbia con alcuni presenti, non capisco a che proposito, ma dice che per quella notte è tutto e che lui si ritirerà.

In un certo senso, anche se le cose viste sono impagabili e insperate, Setargew, Tigi ed io siamo molto provati dalla mancanza di ossigeno e dalla stanchezza visto che comunque siamo già nel pieno della notte: torneremo per le *hadra* dei giorni a venire.

⁸²⁹ Successivamente i miei traduttori mi spiegano che *rikum* vuol dire “sono forte”, quindi probabilmente il guaritore incita il malato a ripetere questa parola per avere la meglio sullo spirito che lo tormenta e dalla sua bocca esce appunto: *rrrrrrrrriiiii, rrrrrrrriiiii.*

A questo punto si crea un problema: non abbiamo detto all'albergo che torneremo quindi i cancelli saranno chiusi e Setragew dice che dobbiamo assolutamente rimanere da Alì per la notte.

La cosa mi fa andare giù di testa, anche perché la stanza dove dovremmo dormire è la stessa dove è avvenuta la seduta: stracolma di persone che dormono le une sulle altre, senz'aria, per terra, in mezzo ai malati!

Non posso crederci!

Gli chiedo di tentare lo stesso di andare all'albergo, tanto è solo a pochi chilometri da lì, ma lui ribatte che è pericoloso viaggiare di notte e siccome l'autista sta sempre dalla sua parte, non ho alternative!

Avvilita me ne torno nella stanza dell'*hadra*, molti già dormono, a fatica trovo un angolo dove sdraiarmi, tenendo il corpo in diagonale, viste le tante persone che ci sono. Dopo poco uno vicino a me, dormendo, mi viene sopra con una gamba. Non ne posso più.

Il Setragew e la moglie cercano di dormire seduti, uno con le testa sulla spalla dell'altro. In un certo modo mi addormento, mi sveglio però nel cuore della notte con un forte dolore al polso e lo vedo tutto rosso, qualche insetto mi ha punto, probabilmente sono pulci.

In un modo o nell'altro richiudo gli occhi. Mi sveglia all'alba il Setragew e noto che molte persone si sono già alzate e la stanza pare più vivibile. Ho male dappertutto e mi sembra di non aver chiuso occhio per quanto sono stanca. I miei compagni mi rivelano che dopo un po' hanno deciso di dormire in macchina, anche se nell'auto faceva molto freddo, per via della mancanza di aria della stanza.

Ovviamente non hanno avuto la premura di svegliarmi....senza di me sono stati più comodi. La solita cortesia! E continuo a non dire nulla....

Alì non si vede, starà riposando, un giorno dobbiamo assolutamente intervistarlo, ma ora anche la nostra stanchezza prevale, rimontiamo in macchina alle prime luci del giorno, mentre il paese si sta risvegliando e varie persone camminano già lungo la strada, magari per raggiungere il più vicino mercato; noi ci dirigiamo al povero albergo, dove ci buttiamo, esausti, sul letto.

Una notte da ricordare questa appena passata nella casa di Alì, è stato come se facessimo parte dei suoi fedeli che sono giunti lì da lontano, a piedi, in cerca di un rimedio per i mali del corpo o dell'anima. In cerca di speranza.

6.Worra Ilu

Dormiamo molto in questa mattinata dopo la faticosa seduta in casa di Alì e, visto che la notte scorsa non abbiamo cenato, abbiamo molta fame e cerco qualcosa da mangiare.

Per fortuna posso contare su biscotti in sacchetto portati da Addis Abeba in modo da non dover consumare l'*injera* anche a colazione!

Il giorno trascorre in riposo; nel pomeriggio vado a seguire una partita di calcio nella piazza di Worra-Ilu: è piacevole stare a bordo campo seduta su una pietra, un ragazzo mi regala anche un'arancia, sembrano tutti molto gentili e ospitali. Mi rendo conto sempre meglio di com'è il paese di Worra Ilu; Setargew ha detto che dopo 10 anni l'ha trovato peggiorato. Noto che le case, costruite come di consueto con un'intelaiatura di legno e pareti di fango, hanno degli squarci che mostrano la struttura sottostante: sono poverissime e fatiscenti.

Le strade, non asfaltate, hanno ai bordi piccoli muretti irregolari e cadenti fatti di massi. La piazza del mercato senza le bancarelle è particolarmente desolata, sabbia per terra, alcune magre capre e cani randagi che gironzolino, le lamiere delle case intorno che spiccano nel loro degrado. Girando per le strade ci si imbatte ogni tanto in grandi pozze di sangue e in pezzi di pelle di mucca, evidentemente i macellai macellano per terra.

La mattina dopo è giorno di mercato e la piazza si colora, le donne con bianchissimi *gabi* riparate sotto gli ombrelli vendono ogni genere di merci: spezie, erbe medicinali, verdura, galline vive, legumi, sale, stoffe o vestiti già confezionati, uova fresche, asini, grandi anfore di terracotta, tegami e caffettiere nere sempre di terracotta, fascine di legno per il fuoco della cucina, incenso al naturale, gomitoli di lana, cotone grezzo. Nel brusio e nella vivacità del mercato si stempera un poco il senso di tristezza che si prova girando per le strade di Worra Ilu, nella sua estrema povertà.

A pranzo e a cena entro personalmente nella “cucina” dell'albergo, che è una baracca di legno, e preparo direttamente le minestre in busta che mi sono portata: è difficile evitare la carne, che è in ogni cibo.

Nella cucina, ovviamente, c'è la piastra per l'*injera*, che viene cotta partendo da una pasta liquida come quella delle *crêpes*.

Su un pianale di terra ci sono i piccoli coni di argilla che convogliano il calore delle braci sottostanti su quello che si deve cuocere. Io, per cuocere la pasta, uso l'equivalente di un fornellino da campeggio: lo stesso braciere usato per il caffè e l'incenso, lo utilizzo per far bollire l'acqua in un tegame, mi tocca però cuocere all'esterno e la sera fa molto freddo. Insieme a Tigi prepariamo anche della verdura fresca: cavoli, pomodori, cipolle.

Il giorno dopo cercheremo di parlare con Zam Zam, di andare al bar che gestisce per chiederle di potere partecipare anche alle sue cerimonie, per poi tornare, nei giorni successivi, da Alì.

È veramente un bizzarro bar il suo: non ci sono tavolini o sedie, né tantomeno un bancone...intorno alle pareti irregolari e dipinte per metà di azzurrino, c'è una panca molto bassa, ricoperta di stuoie colorate dove, una volta seduti, di può domandare una coca cola o un caffè.

Zam Zam sembra ancora molto irrigidita, si capisce che non ha piacere di vederci: Setargew non ha mantenuto le promesse che le ha fatto quando anni fa ha lavorato con lei e la donna pensa magari che si sia arricchito scrivendo sulle sue cerimonie e che non abbia condiviso nulla con lei. E in un certo senso ritengo che abbia ragione. L'uomo non è certo generoso, né mostra di volere sempre mantenere la parola data.

Continuiamo a domandarle di poter partecipare alle sue sedute e dopo di poterla intervistare.

Per il momento rimane vaga, intanto ci dice di seguire Alì, poi semmai di tornare da lei.

Visto che alle successive cerimonie di Alì manca ancora una settimana, decidiamo di tornare qualche giorno a Dessie, per lavarci come si deve, per fare qualcosa per il mio prurito e riposarci un po'.

La mattina seguente ripartiamo per Dessie.

7. Secondo ritorno a Dessie

La città ormai mi è quasi familiare.

Su consiglio dei miei compagni, che mi lasciano andare sola, vado al locale ospedale per farmi prescrivere un rimedio per le punture di pulce che mi tormentano: stare una notte in casa di Alì non mi ha certo giovato.

Trascorrono giornate di riposo, in cui andiamo ai bagni pubblici per fare una doccia: l'albergo è sprovvisto di bagni e di acqua.

Trascorro giornate a documentare, a livello fotografico, la cittadina.

In una delle mie incursioni nei piccoli negozi compro la bardatura tradizionale del cavallo, con il simbolo imperiale, il leone, il leone di Giuda, che ricorda l'origine mitica della dinastia imperiale l'incontro, tra la regina di Saba e il re Salomone.

Saldato un salato conto con il nostro autista della jeep, la rinoleggio per il lunedì dopo, giorno della partenza e dell'inizio delle nuove sedute di Alì.

Il riposo è finito. Ripartiamo alla volta di Worra Ilu.

8. Ritorno a Worra Ilu e a Segno Gebeya

Arriviamo in paese nel pomeriggio e ci prepariamo per assistere alla seconda seduta di Ali, stavolta ci accordiamo con l'albergo (anche se sembra tutto tranne questo) per poter tornare a dormire a metà della notte e non dover rimanere nella "stanza dei posseduti", da Ali.

Verso le 21 ci dirigiamo a Segno Gebeya per la nostra seconda *hadra*.

8.1. Seconda *hadra*

Quando entriamo nella piccola stanza i canti sono già iniziati, non c'è un orario preciso per cominciare, anche se deve essere notte e buio e tutto deve rimanere nel più totale segreto, in un'atmosfera intima e magica.

Anche perché in questo momento non funziona la piccola luce elettrica di cui Ali è in possesso, le ombre dei presenti seminasconde dal buio sono contribuiscono a creare un'atmosfera fuori del reale.

La prima parte delle cerimonia, come la volta scorsa, parte con le voci tenui degli anziani che cantano benedizioni, masticando *chat* e preparandosi all'esperienza estatica.

Alcuni canti siamo riusciti a decifrarli, come dicevo, al ritorno dalla mia esperienza sul campo: ne riporto qui alcuni versi.

È una preghiera collettiva, che parte dalla voce solista di uno degli anziani, gli altri ripetono alcune parole.

Solista:

Dio, apri la strada per questa gente.

amen maraba (*maraba* significa signore)

Coro:

Maraba (signore)

Solista:

Quello che è passato, che hai sofferto speriamo che non torni, Dio copra per noi tutto il male.

Coro:

Amin amin.

Ali, a questo punto, fa partire un canto di preghiera seguito dagli anziani che masticano sempre *chat*.

L'aiutante sta in piedi di fianco agli anziani che tengono le mani aperte muovendole, in segno di preghiera.

Un anziano li guida, stando fermo, gli altri si muovono sull'onda della musica, dondolano su se stessi, in modo lento e ipnotico. Le note si ripetono ed è facile farsi fagocitare da questo vortice, abbandonare lo stato vigile ed entrare *trance*.

Ripetono:

Amin.

Un anziano canta:

Dio dacci da mangiare, salute, proteggici dal male.

Gli altri aprono le mani e rispondono

Amin.

L'anziano aggiunge:

Dio dacci un segno (ajeb) che ci sei. Una persona sepolta che fai rivivere, una sorpresa.

Poi l'aiutante bacia le mani di uno degli anziani e il tamburo, che è un componente fondamentale delle sedute in cui si raggiungono stati di *trance*.

Gli anziani dondolano il capo, da seduti e cantano :

Mohamed parente dei poveri che guarisci tutti, dacci un segno.

Mohamed è medicina per tutti.

Dopo trenta, quaranta minuti di canto è giunto il momento della cerimonia del caffè, che probabilmente viene fatta abbastanza presto in modo che il delizioso aroma di cui si riempie la stanza inviti gli spiriti a manifestarsi. È un momento di particolare silenzio e gravità.

Uno degli aiutanti di Alì lo distribuisce prima lo dà ad Alì, poi agli anziani poi a tutti gli altri .

Gira con un piccolo vassoio in mezzo ai fedeli seduti, rigorosamente in silenzio. È anche un momento di piccolo ristoro per i partecipanti, in queste lunghe notti di preghiera ininterrotta.

Avevo notato che nella moschea di Jema negus tra le donne c'era anche scambio di cibo, cosa che qui è del tutto assente. I partecipanti non mangiano nulla durante le sedute e il Setragew durante la prima seduta mi ha rimproverato perché, ignara, avevo portato con me un arancia.

Ora è il momento in cui Alì da dietro la sua magica finestra lancia delle benedizioni, i partecipanti rispondono tenendo levate le mani in segno di preghiera. Alì rivolge ai presenti frasi del tipo:

Chi soffre, chi è malato, Allah lo deve guarire.

Poi inizia una preghiera cantata in cui si comprende il riferimento al *Popolo dei credenti*.

Quindi chiama una donna, evidentemente malata, alla quale non chiede i sintomi della malattia, ma li indovina, usando espressioni che la donna conferma una dopo l'altra del tipo:

Senti del catarro sullo stomaco?

oppure le dice che quando va in bagno la sua urina è rossa.

Senza commentare in nessun modo i sintomi della malattia crede che questi siano segni di uno *sheitan* e così fa adagiare la donna sul tamburo: la procedura è sempre la stessa, gli aiutanti la percuotono con code di vacca, sul collo, mentre la donna è adagiata sulla pancia sul potente tamburo di legno; Alì, dal suo posto, le tira il *masheba*.

A ogni minaccia di Alì corrisponde un colpo degli assistenti con la coda di vacca sul collo della donna.

La donna grida con le parole dello spirito che non se ne vuole andare e Alì inscena con lui un conflitto che diviene fisico, sia a parole, sia con le mani talvolta infatti picchia con le corde di legno utilizzate la preghiera o piuttosto tira i capelli delle donne che fa avvicinare alla finestra, come avviene in questo caso: visto che lo spirito non se ne vuole andare le tira i capelli e le urla in faccia.

Gli aiutanti aiutano la donna ad alzarsi e ad avvicinarsi alla finestra di Alì, lei si lamenta, è come rassegnata al suo destino.

Mentre lui le urla e il volto di lei viene tirato dentro il vano della finestra, gli assistenti continuano a percuoterla.

In un secondo momento le tengono una mano appoggiata sulla schiena, come per rassicurarla, ma anche per tenerla lì dov'è.

Un assistente rimane in piedi fermo di fianco alla finestra di Alì con una evidente palla di *chat* ferma all'interno della guancia guancia, sembra compiaciuto di tutta la procedura.

Ad ogni minaccia di Alì la donna risponde: *rrrrrrriiiii*, con voce acuta, che avevamo già indicato come grido di forza.

Alla fine della lunga lotta lo spirito si placa e la donna scappa fuori, sempre gridando *rrrrriiiii* , come le altre.

Alì aveva rivolto allo spirito varie minacce, fra cui:

Glielo faccio vedere io! Dopo gli dò un cazzotto ! Siediti! Cosa?! Ora ti faccio vedere io! Mi capita anche questo, che non mi obbedisce!

I fedeli, ideale cornice di ogni rito, appena la donna ha lasciato la stanza battono a ritmo incalzante le mani; sono ancora seduti, a essere in piedi sono solo gli assistenti di Alì, sempre vicini alla sua finestra.

Da poco è entrato di nuovo il figlio di Alì, che batte le mani seduto vicino al gruppo più importante, quello degli anziani.

Alì inizia un altro “trattamento” per uno spirito, ma questa volta ritiene di non poter guarire la donna, dice che non è in grado perché lo spirito è forse un *buda*, che equivale al nostro malocchio e viene portato da una persona che vuole fare del male a qualcun altro.

Comunque Alì dice:

Ayn tiferyalesh cioè il *buda ha mangiato il cervello della donna*, che si è come “prosciugata”, è dimagrita.

La donna si lamenta, ma Alì dice che non è in grado di fare nulla.

Durante la prima fase in cui la donna era adagiata sul tamburo uno degli anziani aveva mormorato:

Questo non esce.

E la donna, a differenza delle altre, non aveva parlato con la voce dello spirito, ma era stata in silenzio, per poi rimettersi sul fondo della stanza, in piedi, con la mani giunte, come ad ascoltare una parola sacra. A quel punto Alì aveva ammesso di non essere in grado di curarla, per la prima volta da quando abbiamo assistito a questi dialoghi.

Prima di chiamare altri fedeli Alì fa partire un nuovo canto dove si intende:

ay below, che significa *dai dai!*

per eccitare i presenti, quanto il ritmo incalzante del tamburo, quanto il *chat*, in modo che lascino liberi i loro corpi e le loro menti di concedersi momentaneamente agli spiriti inquieti.

Ora sono tutti in piedi, aprono gli ombrelli. Anche il figlio di Alì è di fianco a uno degli assistenti e partecipa alla danza insieme a tutti gli altri.

Poi Alì inizia a interrogare una giovane donna, che, come le altre, se ne sta la fondo della stanza, con il capo chino e il viso contornato da un bianchissimo *gabi*.

Alì indovina che la donna vorrebbe dare il malocchio al marito della sorella e la sgrida dicendo che queste cose non si fanno.

Vediamo come Alì stia cercando di infondere anche insegnamenti morali alla sua comunità.

Poi la donna dice di aver portato la figlia e il figlio malato che Alì decide di “trattare”.

Prima cercano di far adagiare il bambino di circa 5, 6 anni, sul tamburo ma il piccolo si mette subito a piangere, probabilmente non è la prima volta che viene portato qui. Allora Alì lo fa avvicinare alla finestra e, mentre un assistente lo tiene fermo e il bambino strilla sempre più, lo colpisce piano con la corda da preghiera sul capo, simbolicamente. Poi lo lascia e il bambino che corre a rifugiarsi tra le braccia della madre e continua a piangere.

Alì indovina che è stato attaccato da uno spirito verso mezzogiorno, fuori casa, camminando sulla cenere. La madre annuisce. Alì, in modo criptico, almeno per noi, aggiunge:

*Sudando guarirà*⁸³⁰.

Poi chiama un uomo a cui sembra difficile fare una diagnosi: il paziente dice di essere già stato da un prete che gli ha dato una medicina ma che non è servita. Ipotizzo che gli abbia scritto formule magiche da portare al collo, come amuleto.

Alì snocciola molti sintomi della malattia che il paziente conferma. Come abbiamo già visto più volte non sono i pazienti a raccontare i propri problemi, ma è Alì che, con il suo potere è in grado di decifrarli; attende solo che i fedeli li confermino.

Bisogna tenere conto che per queste persone è molto difficile mettere in discussione il potere di Alì e le sue profezie.

Ricordo che Setargew, prima di addentrarci in questa esperienza, mi aveva detto che se un *balezar* avesse fatto qualche previsione sulla mia vita, non avrei dovuto smentirlo, sarebbe stato come mettere in discussione il suo potere.

Riporto una parte del dialogo di Alì con quest'uomo [= P]

Alì: Allora il cuore ti sta bruciando?

P: Sì sì non solo quello anche il cervello.

⁸³⁰ Probabilmente lo spirito a cui fa riferimento è un jinn

Alì: Devi giurare come se ti fai a pezzi alzati esci!

Alì dice al P.: Per verificare se sei guarito o no devi tornare dopo domani se non accetti la porta è aperta.

P.: Sì.

Questo paziente che si era inchinato sul tamburo, con la testa e le mani appoggiate sopra, a lungo era stato muto, lo spirito ribelle non aveva fatto sentire la sua voce ad Alì, così Alì dalla finestra aveva tirato la malignea per la preghiera e aveva, come abbiamo visto, incitato gli aiutanti a batterlo sul collo con la cosa di vacca. Lo incitavano a dire *rrrrrrriiii*, come per prevalere sullo spirito, finché il fedele si è scatenato in un *rrrrrrriiii* acuto, con una voce effettivamente femminile. A questo punto Alì si era sporto dalla finestra e con tono minaccioso aveva tuonato contro lo spirito, poi aveva iniziato a frustare il paziente, raramente lo abbiamo visto utilizzare anche la frusta, fino a che il paziente era scappato fuori, sempre producendo un acutissimo *rrrrrrriiii*.

A questo punto, come di consueto, Alì fa partire un canto, che diviene sempre più rapido e cadenzato: i presenti sono tutti in piedi battendo le mani.

Alla fine del canto che dura pochi minuti, si sentono piangere forte alcuni bambini presenti e Alì chiama una donna.

Anche lei sta in piedi in fondo alla stanza, con le braccia aperte muovendo le palme delle mani aperte, come per ricevere parole benedette.

Il capo è coperto da un *gabi*, sembra piuttosto giovane, probabilmente sui trent'anni.

Alì indovina che la sorella del marito provoca liti in famiglia. Poi la donna si nasconde un momento alla nostra vista, si addentra nella parte della stanza riservata alle donne e prende in braccio una bambina sui 4 o 5 anni, che è molto tranquilla, non piange. Dice ad Alì di essere venuta per lei, che è "gonfia". Alì la consiglia di portarla dal medico e di fare presso di lui dei lavaggi rituali, ma la donna afferma che la bambina non guarisce dal medico, ma solo lì e che non la vuole portare.

Alì insiste e le consiglia di farle prendere dei rimedi tradizionali in certe chiese cristiane e di portarla anche alla clinica statale di Worra Ilu, non da medici privati, precisa. Inoltre le dà una cura contro il malocchio: pelle, unghie e ossa di iena, aglio: deve mescolarli e bruciarli, un giorno sì e un giorno no, e la bambina deve annusare il preparato.

La donna continua ad ascoltarlo, con le braccia aperte e le mani con le palme aperte in segno di rispetto ancora con la bambina in braccio.

Prima di salutarla Alì le consiglia anche il nome di un medico di Worra Ilu da cui andare.

La donna dice di essere povera, Alì risponde che non spenderà molto e che la cosa importante è la salute.

Come in altre occasioni – noto – egli cerca di dare consigli di buon senso ai suoi pazienti, oltre che sanitari e oltre ai suoi interventi diretti.

Chiama quindi un'altra giovane donna, che, prima di rivolgersi a lui, si mette a posto il *gabi* sulla testa, per coprire bene il capo e, come le altre, apre le mani per ricevere la sua parola.

Sullo sfondo un'altra donna tiene in braccio un bambino piccolissimo che piange e tenta di calmarlo.

Non dev'essere facile per questi bambini respirare un' aria così satura di incenso, in una stanza con le finestre sbarrate e tantissime persone a respirarla. Ci vuole molta motivazione e vera dedizione per poter sopportare di trascorrere le notti fra i fedeli di Alì.

Prima di iniziare a parlare con questa donna, Alì rimprovera i bambini che piangono e richiama i genitori per farli stare in silenzio. Poi domanda alla donna perché mormorava da sola mentre veniva da lui. Lei risponde che lo fa perché sta male, perché non riesce ad avere figli e le avevano consigliato di fare certe pratiche, che in Wollo si chiamano *chelle*. (*quolle??*)⁸³¹.

⁸³¹ Durante certe cerimonie di possessione si usa danzare con sulla testa una gallina, che poi viene uccisa in modo da far andare via, insieme con la sua vita, la malattia Cfr. qui p.

Alì comprende che c'è di mezzo uno *zar* e le chiede come si chiama lo *zar*.

La donna non risponde.

Alì riferendosi alla pratica con la gallina a cui sopra la donna ha accennato, dice che non vuole che qui si faccia, che non c'entra con il culto che si pratica presso la sua casa.

Alì condanna ogni altra pratica diversa dalle sue o da lui nono consigliata.

Poi Alì le fa domande sui sogni che fa, le chiede se sogna di fare il caffè o di rimanere senza soldi.

Dice che sa che è lo *zar* che fa fare questi sogni. E poi le chiede da chi ha ereditato lo spirito *zar*.

Lei risponde che le deriva dalla madre, allora Alì aggiunge che prima che la madre muoia lo spirito deve tornare all'origine⁸³².

Quindi le dice di avvicinarsi che lo esaminerà.

La fa sdraiare, come le altre, sul tamburo. All'inizio mentre lui da dietro la tenda invisce contro lo spirito, la donna è silenziosa, rimane sdraiata, immobile. Poi Alì impone a uno degli assistenti di picchiarla con la coda di vacca e allo spirito urla di ripetere *rrrrrrrrriiiiiiii*.

Appena l'assistente inizia a batterla sotto la nuca, come sempre, lo spirito comincia a gridare *rrrrriiiiiii* con voce stridula e il capo della donna comincia a tremare.

Alì sporge la testa dalla finestrella e le tira la *mashaba*. La donna alza leggermente il capo e il busto sempre ripetendo: *rrrrrrrrriiiiiiii*.

È il momento in cui Alì la picchia con la frusta e, nello stesso tempo, intrattiene con lo spirito [= S.] che parla per bocca della donna [=D:] questo dialogo:

Alì: Dicci chi sei? come ti chiami? quanti anni hai?

D./ S.: *Tesehynesh*

Alì: Mi prometti che lasci!

dimmi che non torni più!

D./S. : *Non torno più*

Alì: Ah, sei tu che l'hai bloccata per non avere figli...!!!!

Esci dicendo: *rrrrrrrrriiiii*

A questo punto la donna si tira su dal tamburo ed esce correndo dalla porta urlando:

rrrrrrrrriiiii.

Abbiamo ascoltato uno *zar* che ha dichiarato il suo nome: cosa a cui fino ad ora non avevamo assistito.

Sappiamo che riuscire a conoscere il nome dello *zar* è l'inizio della cura⁸³³.

Ora i presenti iniziano a battere, a ritmo serrato, le mani, senza cantare però, tra di loro distinguiamo, per la prima volta durante un canto collettivo, una donna che danza in completo stato di *trance*, con la testa e il volto completamente coperti dal *gabi* compiendo rapide flessioni del busto in avanti e indietro (fa il *gurri*).

I presenti intorno cominciano a cantare, sembrano incitamenti, quelli più vicini si stringono intorno a lei e battono forte le mani, partecipano attivamente al suo stato di alterazione e liberazione.

La donna comincia anche a saltare sul posto con grande energia e a emettere suoni con la bocca del tipo *uuh ohh*, liberatori.

⁸³² In genere lo *zar*, non viene allontanato dalla persona che ne è posseduta, si cerca piuttosto di "addomesticarlo" con queste cerimonie o con altre pratiche, come quelle sacrificali. Egli poi ritornerà periodicamente a possedere la persona (il suo cavallo), ma questa sarà in grado di dominare i momenti critici mediante le pratiche rituali che compirà in seno al gruppo di fedeli di cui fa parte.

⁸³³ La rivelazione del nome accade durante i primi tempi della possessione, poi quando lo spirito che possiede qualcuno è noto al *bale zar* e alla comunità a cui il paziente appartiene, le cure si fanno più rade e le possessioni e i disturbi si manifestano prevalentemente a date fisse.

Aumenta ancora il ritmo dei salti e i movimenti di tutto il corpo sono sempre più veloci, fino al suo massimo fisico mentre e i presenti le si chiudono sempre più attorno, incitandola. Finché, stremata, si arresta.

Alì parla e poi chiama giovanissima donna con in braccio un piccolo bambino intanto che uno degli assistenti distribuisce in silenzio il caffè tra i presenti, che lo attendono anch'essi silenziosi e seduti.

Alì intona con una splendida voce e con un timbro che fa venire i brividi uno dei suoi canti di preghiera, brevissimo, mentre la donna con cui parlava prima si adagia sul tamburo.

Il canto cessa e mentre l'assistente la batte sul collo con la coda di vacca, Alì minaccia il suo spirito finché la donna, per il momento liberata, corre fuori gridando il canonico *rrrrrrrrriiiiiiiiiiii*.

Nuovamente Alì fa ripartire un canto comune, tutti i fedeli si alzano, ripetono alcuni versi battendo le mani. Il ritmo è in continuo crescendo, la platea è molto calda e quindi permeabile a possessioni e rivelazioni.

Alì chiama ora un uomo di mezza età con cui inizia a discutere sul luogo dove quest'ultimo ha costruito la sua casa.

Gli dice che non è un luogo adatto per abitare, probabilmente, anche se non lo esplicita, si riferisce anche al fatto che possono esserci spiriti pericolosi.

Alì insiste e si consulta anche con gli anziani, chiedendo loro:

Quest'uomo è normale secondo voi?

Chiede quindi all'uomo se prima si è rivolto a qualcun altro e lui risponde di sì. Probabilmente si tratta di un altro guaritore, che pare gli abbia detto la stessa cosa. Alì critica duramente il suo concorrente, dicendo:

è un cretino che non vale niente (usa la parola *kirakimbo*: “cretino” nel linguaggio giovanile).

L'uomo dice che l'altro guaritore, ora morto, forse ucciso, gli voleva dare qualche rimedio contro questa malvagità.

Alì per ora sospende il suo intervento e rimanda l'uomo alla settimana successiva.

Chiama un altro uomo, con cui non inizia nemmeno il dialogo perché è impegnato a ribadire il suo potere: è convinto che questi non creda in lui, nel suo potere di *woly*, che significa “santo”, l'appellativo con cui Alì preferisce farsi chiamare. Il dialogo con l'uomo [P.= Paziente] è il seguente:

P.: *Mentre venivo qui pensavo: credo in voi, quindi sono convintissimo che mi guarirete.*

Alì: Chi è che non crede al *woly*?

P.: *Non lo so.*

Alì: Allora sei tu che non ci credi! Se no hai creduto solo a parole. Mi stai raccontando cavolate, non credi in me (non sei maturo). Ti farò sapere sabato prossimo. Hai creduto a parole.

Dopo un breve momento di preghiera contata, Alì chiama un altro uomo, che ha problemi fisici: gli dice subito che è venuto da lui troppo tardi, per cui ora deve recarsi a Gorbessa, e là fare bagni con acqua sacra, per 7 giorni⁸³⁴.

Il paziente accetta e si rivolge ad Alì con espressioni di grande amore e deferenza e gli dice *scililaye abebaye, ok mio fiore*⁸³⁵.

Alì poi indovina che c'è qualcun altro della famiglia a star male, qualcuno che ha perso un parente,: l'uomo risponde che è la madre e Alì capisce che la donna ha problemi a un occhio, che sta

⁸³⁴ Nota su Gorbessa

⁸³⁵ *Scililaye* è arabo, *abebaye* è amarico (si usa anche *abebayewa* superlativo, fiore di tutti).

divenendo cieca. L'uomo conferma e dice che gli avevano consigliato di fare la *wadaja*⁸³⁶ ma lui non lo gradisce e ha preferito recarsi qui.

Alì consiglia per la madre una polvere di cui, come al solito, non specifica gli ingredienti (la cura deve rimanere segreta) che va fatta riscaldare e poi va annusata; poi consiglia di portare la madre presso un centro chiamato Maybar.

Alì termina la consultazione con un leggero fischiottio, per rasserenare l'atmosfera, piena della sua voce tonante.

Ora il fedele, che era sempre stato in piedi con le palme delle mani aperte rivolte verso l'alto e svolazzanti, si siede.

Poi viene chiamata una donna, che ha anche un accompagnatore.

Alì domanda chi della famiglia sta male, lei dice che è la madre dell'uomo⁸³⁷.

Probabilmente la donna sta troppo male per affrontare un lungo cammino a piedi per raggiungere la dimora di Alì.

Alì dice che la madre deve essere portata, esattamente tra cinque giorni, al sito di acqua santa di Tebel, quello dei cristiani.

Poi aggiunge:

Io non posso fare miracoli

Chiama quindi un ragazzo [R.= ragazzo] molto giovane a cui dice che deve dare solo il responso perché gli ha già parlato ieri.

Alì dice : ora c'è il giudizio, avvicinati (lui abbassa la testa).

C'è una cascata d'acqua non forte come fosse un asciugamano che ti massaggia il corpo. Devi fare così, curati con l'acqua, ma l'acqua non deve essere né forte né bassa. Su tutto il corpo deve scivolare.

R.: : *Qual è la medicina giusta che devo usare?*

Alì: tu devi fare queste operazioni e poi devi andare dal medico perché ti sta succhiando il sangue, ti rovinerà tutto il corpo. Devi lavarti 2 volte al mese compresa la faccia. Si sta trasformando in malattia della pelle, anche se tu non la vedi

R: *Marahaba, sì signore*, (con voce timida e non convinto del tutto).

Poi viene chiamata una donna, molto giovane, infagottata nel suo *gabi* bianco.

Alì indovina che ha problemi con la gravidanza, che il bambino non si muove.

Lei dice di essere stata anche in ospedale, ma di non aver ricevuto aiuto⁸³⁸.

Alì quindi consiglia le sue cure segrete per cinque giorni, poi le descrive l'immagine del bambino così come la percepisce:

Io vedo come se fosse un tessuto, non si muove è solo sangue che sta lì, tu devi venire da noi, anche se non ti chiamiamo devi venire sempre qui in modo che lo teniamo sotto controllo. Ogni 15 giorni 2, 3 volte devi prendere una cosa che bevi (medicina) e frequentare qui ogni lunedì e martedì e dopo ricomincerà a muoversi. stai tranquilla crederemo vita, ci pensiamo noi!

Poi chiama una parente di lei che indovina star molto male a causa di lutti in famiglia . Per ora non le dà consigli, forse la richiamerà dopo.

Noto che Alì usa modalità varie per trattare con i suoi pazienti, mi pare che si adatti con grande rapidità ad ogni situazione; e spesso interrompe le consultazioni per inserire canti o forse per pensare al da farsi...questo resterà fra le supposizioni.

⁸³⁶ Cerimonia di origine musulmana tipica delle sette che praticano culti *zar* in cui si mastica *chat* e si prega e si canta durante la notte.

⁸³⁷ Molto spesso i le persone vengono a consultarlo per problemi che toccano dei familiari e sembra che l'effetto di cura sia lo stesso

⁸³⁸ Molti dei pazienti di Alì sembrano credere molto di più nelle cure tradizionali, che nella biomedicina di stampo occidentale.

Ovviamente Alì non vuole svelare i segreti del suo operare come le cure che prescrive ai malati.

Parla con un'altra donna, che è venuta per una parente e indovina che è stata colpita da uno spirito in un luogo preciso; in modo piuttosto sbrigativo le consiglia di fare una preghiera tradizionale insieme a lei masticando *chat*.

Poi è la volta di Mohamed, ragazzo giovane con cui aveva già parlato, che evidentemente gli sembra molto malmesso perché dice ai suoi assistenti:

Lasciatelo perdere, non prendete soldi! e sottovoce aggiunge : *quello sembra un cadavere*.

Poi gli dà questo consiglio dopo un lungo silenzio in cui il ragazzo sta con le mani rattrappite sul petto e attende preoccupato il verdetto; gli dice:

Tu hai il malocchio⁸³⁹ quindi vai dai cristiani che hanno le medicine adatte. Per tua madre invece ti diamo qualcosa da annusare per tre giorni e poi da riscaldare con quello che ti diamo. Lavati anche gli occhi con la polvere e poi guarirai. Non devi andare all'estero (in altra città o altro quartiere). Non lasciare tua madre qui, che poi sente la mancanza.

Poi Alì chiama un uomo che dice di essere venuto il giorno prima e di aver dormito lì per aspettare il suo turno.

Prima di fare la consultazione Alì comincia un canto di preghiera in cui si intende la benedizione musulmana:

Salam Aleikum.

Uno degli anziani batte con due bacchette di legno sul tamburo, lo stesso dove vengono guariti i pazienti dai mali arrecati dagli spiriti.

Più passano le ore e la notte è sempre più fonda, più si fatica a sopportare il forte rumore prodotto dai canti, dal battere di tutte le mani, il caldo insopportabile prodotto dai corpi in movimento e dalla mancanza di aria. Non so più nemmeno che ore siano ma mi auguro che tutto finisca prima dell'alba.

Sogno di andarmi a coricare e non sentire per un po' l'odore acre e pungente dell'incenso.

A questo punto c'è un momento di pausa, uno degli inservienti riaccende l'incensiere, la gente non canta, aspetta chiacchierando a bassa voce, alcuni fanno offerte, altri commentano il *chat* che stanno masticando, alcuni dicono che è buono, altri che è troppo secco.

Alì, come uscito dal suo "personaggio" dice:

il chat di oggi fa venire l'ulcera.

È un momento conviviale, sembra un ritrovo di vecchi amici, per un momento sembrano tutti usciti dall'atmosfera solenne e tesa delle cerimonie, Alì sembra uno di loro.

In questo momento "leggero" Alì decide di prendere in considerazione anche me: mi chiede come sto e Setargew traduce che sono preoccupata per un problema alla pelle e che non si sa se sia scabbia o solo punture di pulci: il guaritore mi dice di avvicinarmi alla finestra, anche se ora non ha la voce tonante che gli deriva dallo *zar*, non è nascosto dietro la tenda, ma si fa vedere senza problemi.

Mi chiede di mostrargli il braccio con le punture e ci sputa sopra!! Il Setargew ride e dice che è un segno porta fortuna! A me fa piuttosto schifo, ma lo ringrazio!

Devo dire che col passare delle ore il prurito si attenua: forse lo "sputo magico" di Alì è servito! C'è da meditare....

⁸³⁹ *yeaynetila*, *ayn* occhio e *tila* è ombra altri usano *buda* cfr. qui p.

Poi ricomincia un momento molto serrato di preghiera, con il coro che ripete *amin* velocemente, ma non c'è canto.

Si fanno richieste ad Allah, molti masticano *chat*. Alcune parole sono in arabo, ma la prevalenza delle frasi è in amharico.

Ad esempio l'anziano che guida la preghiera dice:

Chi è venuto perché sta male, Allah lo deve guarire

la sua voce è piena, melodiosa, sembra non lasciare spazio ad altro se non a se stessa.

Anche noi ne siamo coinvolti, pur non potendone decodificare appieno il significato. I presenti rispondono: *amin*.

Questa è una preghiera lunga rispetto alle altre. Quando Alì prega per ogni singola persona il tempo è limitato, quando la preghiera è rivolta a tutti è più lunga.

Penso che siamo giunti verso la fine della seduta.

Tutti i presenti muovono le mani dal basso all'alto con le palme in su. L'impressione che ne ricavo è che ognuno preghi per conto suo per risolvere i propri problemi: si sentono infatti risuonare nella stanza molti *amin*, pronunciati in tempi diversi, con timbri molto differenti tra di loro, alcuni energici, altri più spenti e rassegnati, ognuno seguendo il filo dei propri pensieri e delle proprie richieste a Dio.

Tutto il gruppo degli anziani, da cui partono le invocazioni, oscilla il corpo da sinistra a destra, sembrano in uno stato di semi *trance*, indotta da preghiere profondamente sentite e ripetute molto a lungo.

È un momento in cui tutti gli anziani e altri dei presenti masticano in gran quantità le foglie di *chat*.

A un certo punto sembra che tutti i presenti seguano il canto a memoria, tutti il canto con lo stesso ritmo; in questo momento non si sente la voce di Alì che sembra riposarsi approfittando della lunga preghiera. Poi si tutti si alzano in piedi dicendo: *Bismilahi* (*in nome di Dio*, in arabo) continuano a cantare applaudendo con l'ombrello aperto, sembra, come avevo già notato, che i colori dell'arcobaleno dei grandi ombrelli siano specchi per richiamare gli spiriti. È sempre la stessa bellissima voce a guidarli fino a farli entrare nel mondo del sacro, anima e corpo, voce e sudore. Però ora a prevalere sono le voci della folta platea, sino a nascondere completamente l'anziano notevole che li guida magistralmente. Gli stessi versi sono ripetuti in continuazione, aumentando però il ritmo e la velocità del battito delle mani: ora è il suono di tante mani che si muovono all'unisono con un unico scopo a riempire la stanza. Si sente il suono caratteristico di un fruscio cadenzato, come un incitamento a continuare in quell'atmosfera caldissima a vibrante. Sembra che mani e voce siano in gara per prevalere nella potenza del loro essere. Durante il canto gli aiutanti del guaritore incitano dicendo: forte, *dai* (*hi-hi*: dai dai). Vogliono preparare alla *trance* i fedeli riuniti in un solo corpo danzante, alle violente possessioni terapeutiche.

Ci si stupisce della resistenza dei presenti, che si muovono e cantano a ritmo molto sostenuto da varie decine di minuti.

La voce potente di Alì è ancora assente, lascia che i suoi anziani guidino i fedeli alla *trance*, che poi lui secondo un sapere antico, trasmesso segretamente dai suoi padri, saprà guidare.

In questo momento il canto segue versetti del *Corano*, pronunciati nel dialetto locale: col passare dei minuti il ritmo aumenta, uno dei presenti ha in mano una torcia, probabilmente non per fare luce, ma è un altro richiamo per gli spiriti.

Si sentono i bambini presenti piangere forte mentre il ritmo si fa sempre più incalzante e gli assistenti sono scatenati ad incitare la gente!

uh!! uh!! uh!! uh!! uh!! uh!!

gridano per ravvivare e scaldare ulteriormente l'ambiente.

Ora Alì torna a guidare il canto!

Ripetono Mohammed, la velocità dei movimenti aumenta e i fedeli sembra che danzino.

Il ritmo del canto cambia nuovamente, ora è più lento sembra una preghiera più raccolta.

Qualcuno dice *amin*.

Uno dei fedeli si chiude le orecchie per non sentire, forse si concentra sulla sua preghiera.

Passano gli assistenti con un cesto per raccogliere offerte per la cerimonia. Anche io faccio un'offerta: debbo ringraziare la tolleranza di Alì che mi fa essere qui pur essendo totalmente estranea a quest'atmosfera seppure interessata a cogliere il senso di questo culto.

Anche se all'inizio non voleva che riprendessi con la telecamera le consultazioni coi pazienti, ma solo i canti, ora sembra faccia finta di non accorgersi che, in realtà, riprendo ogni parte delle cerimonia.

Poi cambia la guida del canto, è un altro degli anziani a farlo mentre che continua a staccare avidamente foglie di *chat* da un piccolo rametto e mettersele in bocca in aggiunta a quelle già masticate da tempo: ci vuole un po' infatti perché le foglie rilascino la loro sostanza eccitante.

Vedo che un altro anziano che mastica le foglie ha le pupille completamente dilatate, si gira verso di me e mi guarda assente.

Gli altri continuano per lunghissimi minuti a dondolare i propri corpi al ritmo della voce calma e cadenzata che li dirige.

Siamo così giunti all'apice della seduta, al punto in cui dovevano portare le preghiere e il crescendo dei canti e del ritmo del tamburo: a liberare le *trance* più selvagge delle persone, soprattutto delle donne vedremo, che avevano necessità di placare in quel modo gli spiriti che hanno in corpo e con cui, volenti e nolenti, devono condividere la loro esistenza.

Mi sento come se questa atmosfera scatenata permei il tutto, come se non esista più un "fuori".

Alì è riuscito a creare, per la sua assemblea, un mondo parallelo in cui realtà invisibili possono prendere corpo nel il corpo delle donne scatenate. È quello che speravo di vedere, quello che ho cercato con tanta fatica per lunghissimo tempo - a partire dal mio arrivo in Etiopia, preparato a lungo mentre ero ancora a Bologna - quello che qui deve restare celato, segreto, invisibile a occhi indiscreti.

Ed ecco il mistero della *trance* mi si schiude davanti.

Non posso nascondere la mia emozione....

Una lunga strada mi ha portato in questo piccolissimo villaggio del Wollo, che non si trova nemmeno sulle mappe.

Ma la casa di Alì è *reale*, come sono *reali* le possessioni di queste donne.

Sono completamente catturata dal potere di attrazione di questi movimenti incontrollati, puri.

Mi viene anche da invidiare queste donne che hanno saputo dare un nome alla loro sofferenza, un nome e un corpo, che si "fanno cavalcare" dagli spiriti, e, alla fine, forse riescono anche a dominarli, con l'aiuto di Alì.

La base di danza che le donne in *trance* utilizzano è l'*eskista*, un ballo tipico del Wollo, in cui il particolare che più risalta è il movimento rapidissimo delle spalle. Sembra che esse siano staccate dal corpo, che divengano ali leggere.

L'avevamo potuta già osservare in una precedente *hadra* in un momento di possessione successivo a un "trattamento" di Alì a una donna sul tamburo, in cui si tentava momentaneamente di allontanare il suo spirito, al quale sembrava si fosse data soddisfazione con quel ballo.

All'inizio mentre i presenti cantano a ritmo sostenuto e cadenzato battendo mani e tamburo, sono due le donne in *trance*, una tutta coperta con un *gabi* bianco, nasconde il volto, l'altra, molto giovane, sul fondo della sala, lascia scoperto il volto: si vedono i suoi occhi ribaltarsi all'indietro mentre rechina velocemente il capo guardando il soffitto.

L'anziano che canta dice:

ageracin Dessie semacin Wolloye che significa *il nostro paese è Dessie ma gli altri ci chiamano Wolloye* (abitanti di Wollo).

Le donne saltano sul posto, inclinano il busto in avanti e indietro e agitano le spalle, il capo è spesso lanciato indietro. Poco dopo si aggiunge una donna che Alì aveva già cercato di curare sul tamburo e che alla fine si era liberata in una *trance*. Intanto gli aiutanti di Alì e i presenti, oltre che creare l'atmosfera propizia con i canti e battendo le mani le incitano anche con degli *oohh ohh*.

A ogni battere di mani corrispondono i veloci movimenti dei loro corpi inquieti. Un'altra donna ancora, dal fondo, pian piano si avvicina e si unisce alle altre, anch'ella con il volto interamente nascosto dal *gabi*. Gli uomini stanno semplicemente in piedi attorno a loro e battono il ritmo delle *trance*.

In certi momenti le donne piegano maggiormente il busto su se stesso e danzano con gli stessi movimenti, ma più vicine a terra.

L'atmosfera di soffocamento che provo stando in questa piccola stanza stracolma si fa più forte, il ballo frenetico riscalda l'aria e il sudore dei corpi si fa sentire. Sento un forte desiderio di uscire dalla piccola porta di legno, di scapparmene via, anche perché non comprendo una sola parola di quelle pronunciate da Ali e dai presenti e posso solo assistere alla superficie degli eventi.

Ma poi la curiosità per il misterioso mondo di Ali e della sua setta ha la meglio e quindi cerco di restare in condizioni davvero durissime. È anche proibito bere e mangiare, se non il caffè che ogni due ore circa gli inservienti distribuiscono. Ma è meglio che non lo beva, le prime ore del mattino, al termine di questa interminabile seduta di *hadra* vorrei dormire. Non so davvero da dove i presenti traggano la loro vitalità, nel cuore della notte, dopo giornate sicuramente faticose, magari passate nei campi. Ma ad aiutarli c'è certamente la fede e le abbondanti dosi *chat*.

Continuo a guardare le donne e a valutare quanta energia profondono nelle danze, finché il canto temporaneamente si arresta e una delle donne si inginocchia davanti al tamburo e bacia la terra; uno degli aiutanti a questo punto le dice:

avvicinati, vieni qua.

e Ali :

avvicinatevi tutte e due e agli aiutanti ordina:

preparate il tamburo.

Ali infatti sta per affrontare lo spirito della donna il quale ha già dato manifestazione della propria presenza nel momento della trance della donna.

Questa adepta è giovanissima, non porta il *gabi* e ha un'acconciatura curata di treccine. Viene fatta sdraiare sul tamburo e gli assistenti cominciano a batterle il collo e la nuca con la coda di vacca, mentre Ali le tira la *mashaba* e comincia ad emettere i caratteristici urletti acuti, tipici di questo momento.

La donna comincia a urlare:

rrrrrrriiii

mentre Ali le tira nuovamente la *mashaba* e dice agli aiutanti:

avete visto, questo è forte, è un maschio.

Poi si rivolge allo spirito [= S]:

Ali: *tu sei di Gondar?*

D./S. *rrrrrrriiiiiiii*

Gli aiutanti continuano a batterla con la coda di vacca

Ali: *Chi sei?*

D./S.: *Engochaye negn*: (*negn* vuol dire "sono io", *Engochaye* "il mio pezzettino di *jngera*" cioè l'ultimo pezzo piccolo dell'*jngera* si chiama *engocha* e serve per i bambini). *Engochaye negn* è dunque il nome dello spirito.

Ali: *Tu sei un ladro, un delinquente, un bugiardo, vai via adesso, mi prometti!!*

Ali intraprende un vero e proprio duello fisico e verbale con lo spirito, lancia ancora varie volte la la sulla testa della donna che è sempre riversa sul tamburo, finché lo spirito pare arrendersi:

D./S.: *Sì sì ti prometto non torno più.*

A questo punto la donna scappa fuori.

Ora comincia il canto, continua il ritmo dell'*eskista*, tutti i presenti sono in piedi e una delle donne di prima, danza con il volto coperto, per ora non ancora in quel modo convulso e agitato tipico della *trance*; danza muovendo velocemente le spalle e tenendo le mani molto alte, come se si dovesse riparare da qualcosa, alcuni presenti continuano a emettere un sibilo, un fruscio con la bocca, di

incitamento, mentre cantano. La donna sta iniziando a scatenarsi, il ritmo della canzone aumenta e lei comincia a saltare sul posto, sempre agitando busto e spalle. Poi muove braccia mani in avanti come dovesse rigettare fuori qualcosa dal petto.

Poi lentamente il canto finisce.

Alì ora chiama la ragazza giovanissima con le treccine che forse ha meno di vent'anni, Emboch [E.] che ha "trattato" sul tamburo poco fa. Tiene la testa inclinata su una mano, gli occhi bassi, sembra che pianga e si tormenta le mani. Alì le chiede per chi è venuta e lei dice per il fratello molto malato e poi le chiede se prima è andata in altri centri e lei dice di sì, a Mangosa, dove ci sono altri guaritori e a Galla Giorgis, dove ci sono le acque benedette.

Alì capisce che il "corpo del ragazzo è diventato secco e lo stomaco è gonfio" e la accusa di non avergli dato da mangiare, le dice che sta dicendo bugie, la tortura psicologicamente e lei si mette a piangere. Inveisce contro di lei sempre più duramente finché le dice che è troppo tardi, che non c'è più nulla da fare per il fratello.

Alì dice:

io non voglio essere bugiardo, non posso promettere una cosa impossibile e recita un proverbio:

"Washto kemimot serko yebela yishalal": piuttosto di morire raccontando bugie, è meglio mangiare rubando.

Vale a dire *meglio non raccontare bugie, se rubi per mangiare non è un problema.* Il guaritore non vuole raccontare le bugie.

E aggiunge:

io vedo che i piedi sono come incatenati. Non si può liberare. Io non posso fare determinate cose.

Lei continua a piangere sommessamente e risponde sempre più piano.

Alì conclude in questo modo mentre la giovane donna non trattiene più le lacrime, piange sempre più disperatamente:

E.: (piangendo): *Aiutami!*

Alì: io non metto le mani, non voglio sporcarmi le mani!! L'unico che mi puoi aiutare sei tu.

Io non ti posso dire di uccidere una gallina nera o rossa per guarirlo, non posso.

E.: *Aiutami!*

Alì: le persone che sono vicine alla morte non devono venire a casa mia.

Hai capito tutto?

Quindi la giovane donna si allontana mestamente e i presenti mormorano tra di loro.

È raro che Alì non cerchi di aiutare chi si reca presso la sua casa, ma questa volta è sembrato onestamente dichiarare di non essere in grado, che la morte di quel ragazzo è ineluttabile.

Come altre volte invece impartisce consigli etici, dice alla sorella che avrebbero dovuto salvarlo prima, che avrebbero dovuto nutrirlo e la sgrida anche per il fatto di dire bugie.

Poi chiama una donna che ascolta molto frettolosamente la quale dice di essere venuta per la figlia malata: le consiglia una misteriosa polvere da annusare per quattro giorni. La donna lo ha sempre ascoltato con un *gabi* che copre la testa e le braccia tenute alte e aperte per ricevere la sua parola.

In questo momento Alì ha fretta, si lamenta di essere in ritardo con le consultazioni, dice che certi giorni riesce a farne anche 30 o 40.

Chiama un'altra donna, Selche, che racconta di problemi di continua diarrea della figlia: Alì prescrive una medicina. Poi la stessa donna racconta problemi di matrimonio della sorella. A questo punto subentra anche una testimone, Zeyneba a cui Alì chiede notizie di quel matrimonio. Quest'ultima conferma che la coppia litiga spesso.

Alì non vorrebbe la loro separazione e dice a Selche, che deve essere più paziente e che il marito ritornerà..

Intanto uno degli aiutanti riaccende l'incensiere e le fiamme si fanno alte. I fedeli seduti più vicini hanno i visi illuminati, l'atmosfera diviene ancora più ricca di fascino.

Alì intanto sta meditando sul caso di separazione e chiama un altro uomo, Sender, che si trova in una situazione di disagio, anche economico e gli consiglia di fare un *mesal* ? un voto a Dio, cosa che aveva già fatto in precedenza: Alì ricorda che era già stato lì e il suo consiglio era stato il medesimo.

Poi richiama la testimone di prima, Zeyneba e a questo punto c'è un colpo di scena.

Grazie ai suoi poteri divinatori, Alì capisce che il problema della coppia è lei e la spinge a confessare. Lei all'inizio finge di non capire, ma le mani le iniziano a tremare nervosamente. Alì ha capito di cosa si tratta e per ammonire tutti i presenti esprime un motto di saggezza: dopo alcuni momenti di silenzio assoluto, si rivolge a tutta la platea e dice.

litigano e il motivo è la gelosia e poi

betereterubet dingay yawordubet : se tu asserisci che dentro una casa ci sia un sospetto, lanci il sasso (*dingay*) e distruggi tutto; vale a dire: *la donna vuole danneggiare il matrimonio attraverso falsi sospetti.*

La donna, colpita, se ne va con il capo chino.

Registro ancora una volta che Alì è interpellato nella risoluzione di una vasta gamma di casi: solo nei casi di malattia organica o provocata dagli spiriti, ma che è - secondo la tradizione più "classica" del *bale zar*, anche una sorta di giudice del villaggio, come fosse il capo degli anziani, è delegato a ricomporre controversie familiari, potendo e sapendo consigliare per il meglio, anche grazie al potere divinatorio fornitogli dal suo spirito *zar*.

Poi chiama un uomo di mezza età, Hasen, che dichiara di essere lì per sé e per sua madre.

Per ora però Alì sospende la consultazione, forse deve pensare al suo caso. Non ci è facile capire l'ordine che segue.

Dice di fare largo alla donna di prima, Zeyneba, che viene fatta sedere in mezzo agli anziani, vicino al tamburo. A questo punto mentre lei rimane seduta tutt'intorno si alzano in piedi e comincia il canto, sembra che sia dedicato a lei perché i partecipanti le fanno un cerchio stretto intorno a sono rivolti dalla sua parte. Un'altra donna, poco lontano è seduta vicino a lei.

La cosa veramente incredibile che capita ora è che Alì esce da dietro la tenda della finestra da cui fino adesso e le volte passate abbiamo sentito tuonare soltanto la sua voce o, al limite, lo abbiamo visto sporgersi nei momenti in cui le donne, riverse sul tamburo sottostante, dovevano essere fustigate.

Lo vediamo d'improvviso arrivare in mezzo alla sala saltando molto velocemente e cantando, probabilmente in uno stato di *trance*. Indossa la lunga tunica musulmana, la *jellabya*, di un bianco splendente ha in testa la *kefia* bianca e rossa che gli nasconde parte del viso, suo figlio è in piedi accanto a lui. Salta e batte le mani in mezzo agli altri, ma è vicino alle due donne sedute, che se ne stanno a capo chino, come rassegnate a una punizione imminente che devono ricevere. Mentre il canto si fa più veloce Alì comincia a saltare sul posto più in alto e più in fretta, è molto alto e il suo corpo in uno stato alterato come questo fa effetto.

Muove vorticosamente le braccia come se stesse saltando alla fune ed emette dei versi strozzati. Mentre salta gira in tondo e urla versi incomprensibili, sembra, come credono qui, che il suo *zar* stia prepotentemente uscendo fuori, probabilmente in questo momento per affrontare gli spiriti delle pazienti è necessario un duello con il suo intero corpo. Si avvicina sempre più a una delle due donne sedute e comincia a saltarle vicino sempre emettendo grida strozzate e cantando parti della canzone. Ed ecco che d'uno tratto la afferra per i capelli e la tira violentemente in piedi, urla e sbatte la sua fronte su quella di lei, più volte, continua a tenerla per i capelli e a trascinarla con sé mentre salta per la stanza, intanto le grida:

lasciala! non lasci? Dì rriiii

e la donna risponde:

rrrrriiiiiiii

quindi le dà l'ultimo strattone gridando, finché la donna scompare dalla vista e poi dalla porta tenendo il busto piegato in due.

Poi si avvicina all'altra donna seduta, anche a lei tira i capelli per alzarla, ma sembra la tratti con minor violenza, forse il suo male è giudicato meno grave, la donna infatti si alza in piedi da sola, batte le mani, ma sembra molto affaticata, le muove lentissimamente. Tutti i partecipanti che le sono intorno sono uomini, perché la zona delle donne è accanto, ma le azioni avvengono sempre dalla parte degli uomini, vicino alla tenda di Alì.

Alì continua a saltare e non riesce a tenersi ferma la *kefia* sulla testa perché i suoi movimenti sono frenetici e continua a incitare i presenti dicendo: *Ayzoh, Ayzoh: forza, forza, coraggio*.

Poi decide di prendere anche questa seconda donna per la testa e di picchiare la sua fronte contro la sua, ma con minor veemenza di quella usata con la prima donna.

Questa sembra vergognarsi del suo stato, si rimette a posto il *gabi* che Alì le aveva spostato sempre tenendo gli occhi bassi e mantenendo un contegno molto diverso da quello di tutti i presenti: i suoi movimenti sono come congelati e traspare una grande fatica dal suo volto, al contrario di lei, Alì si lascia andare con estrema libertà alla sua possessione, sorride, sembra essere pienamente nel suo elemento. Un'altra donna coperta con un *gabi* bianco arriva e si mette seduta al posto delle altre, mentre Alì che sembra non doversi stancare mai, continua a saltare e comincia a effettuare la sua danza intorno alla nuova donna seduta, facendo roteare i lembi della *kefia* che gli ricadrebbero sulle spalle e buttando il busto all'indietro durante i salti, emettendo anche delle grida soffocate.

Finché si rinfila con un balzo dietro la piccola finestra che cela la sua identità e pian piano il canto dolcemente si spegne.

Prima di finire la seduta un uomo viene fatto adagiare sul tamburo, uno degli assistenti inizia a picchiarlo con la coda di vacca ma subito dopo Alì si mette a scherzare con gli assistenti sulla sua stazza: si sente la voce di uno dei collaboratori che dice:

è grasso

e Alì aggiunge:

Questo ha mangiato troppo!!

e a lui dice:

*Tetemdo*⁸⁴⁰ *belto belto*: intendendo dire:

continui a mangiare senza far nulla.

Segue un silenzio assoluto, sono tutti seduti per terra, sembra che Alì faccia qualche commento rivolgendosi ai presenti, non al diretto interessato, il collaboratore gli si rivolge e gli dice:

Ayzoh, coraggio.

L'uomo non sembra che sia malato, lo fanno alzare, a volte certuni si presentano soltanto per precauzione.

Per noi che assistiamo agli eventi da tempo, un'atmosfera così calda, carica non si era mai verificata: Alì con la sua prorompente fisicità ha invaso la stanza e ha contagiato con la sua energia inesauribile tutti i presenti che come un corpo solo hanno cantato e battuto le mani all'unisono.

La seduta è finita, anche se non vengono pronunciate parole particolari; i presenti cominciano lentamente ad abbandonare la stanza, in silenzio e credo provati dopo lunghe ore in cui i canti si sono mangiati tutta la loro energia e forza vitale e in cui il contatto con il proprio sé, con gli spiriti, il confronto con i propri problemi li deve aver messi duramente alla prova. Alcuni, i più lontani e i malati più gravi, che non hanno la forza di riprendere il cammino a piedi per arrivare alle proprie case, rimarranno a dormire presso l'accogliente dimora di Alì e della sua famiglia.

Noi invece riprendiamo la strada verso il nostro spartano alloggio, molto stanchi ma emozionati dal susseguirsi degli eventi a cui abbiamo potuto assistere.

⁸⁴⁰ *Tetemdo* significa: *dar da mangiare ai buoi per avere forza di tirare l'aratro.*

Trascorro la giornata seguente in riposo facendo in piccole escursioni per Worra Ilu in compagnia di Tigi.

Setargew si ostina a non farmi vedere gli appunti sulle sedute dicendo che prima deve trascriverli e che ne parleremo una volta ritornati ad Addis Abeba.....

Cerchiamo di riposarci il più possibile perché questa sera ci aspetta un'altra seduta da Alì, che potrebbe anche essere l'ultima, le nostre risorse sono allo stremo e la collaborazione da parte di Setargew è molto dubbia.

8.2. Terza *hadra*

Sempre intorno alle 21 ci rechiamo presso l'azzurra abitazione di Alì, i guardiani ci riconoscono e ci fanno entrare e, come di consueto, arriva uno degli assistenti con il sacco pieno delle scarpe dei presenti in cui dobbiamo infilare anche le nostre prima di entrare nel luogo sacro.

Questa sera decido di cambiare il mio angolo di visuale, lascio la mia posizione a destra della finestrella di Alì, contro il muro, dove sedevo insieme a Setargew e alla moglie e decido di andare io sola - mentre loro rimangono nello stesso posto - in mezzo alla donna: in questo modo riesco a osservarle più da vicino e ogni volta in cui aprono la piccola porta di legno riesco a respirare un po' di aria fresca.

L'atmosfera soffocante della stanza comincia starmi molto stretta.

La cosa che risulta più evidente, guardando i volti delle donne persenti, quelli più giovani, come quelli che portano il segno degli anni, sono le grandi pupille dilatate che conferiscono un'espressione assente, quasi ultramondana, a queste donne.

L'uso del *chat* per cercare l'alterazione della coscienza è particolarmente evidente.

Alle pareti della piccola area riservata alle donne, dove non c'è più spazio per sedersi talmente è affollata e dove sono parecchi i bambini molto piccoli tenuti in braccio dalle madri, sono attaccate delle sacche porta pranzo che in amharico si chiamano *agelgl*: una volta erano usate dai cacciatori, erano il simbolo del loro andare a caccia di leoni; quando partivano per la caccia il cibo veniva riposto nell'*agelgl*.

Qui da Alì non sappiamo esattamente che uso ne venga fatto, forse le persone che vengono da lontano si portano provviste, forse è lui che li lascia appesi per ricevere le offerte o forse sono dei talismani....

Come all'inizio delle altre sedute a cui ho assistito, i presenti sono tutti seduti, Alì è nascosto dietro la tenda della sua finestrella e tace; sono gli anziani seduti vicino al tamburo e all'incensiere a guidare la cerimonia cantando le preghiere iniziali.

Durante questo primo canto la platea è molto calma, ancora i corpi non si dondolano e il ritmo è lento e dolce, questi non sono canti che devono indurre la *trance*.

Si cominciano ora a masticare le foglie di *chat* che faranno il loro effetto tra un po' di tempo. Quando gli uomini sono seduti spiccano i loro copricapi, piccoli berretti o *kefie*, tutti di foggia musulmana.

Uno degli anziani è la guida del canto, gli altri lo seguono: costituiscono un coro particolarmente disciplinato e partecipe. Una delle donne che mi è vicinissima è sdraiata sul fianco, sembra molto debole e un bambino piccolo dorme con il capo sul suo ventre.

L'anziano che fa da voce- guida (solista) è seduto contro il muro e ha il capo chino, completamente coperto con un *gabi*, non si riesce a scorgere il suo viso. In un momento della preghiera vedo che un altro se lo copre completamente e che tiene una mano sulla fronte, sembra sia entrato profondamente nella dimensione della preghiera.

Altri iniziano a toccarsi la testa e a roteare leggermente il busto, l'atmosfera inizia a riscaldarsi. Ognuno segue il proprio ritmo interiore e cerca di guarire il proprio sé con la preghiera.

Comprendere le parole di questi canti, in buona parte in amarico, ma in dialetto locale, frammisto a parole arabe è quasi impossibile, quello che siamo riusciti a comprendere in un secondo momento sono soltanto alcune invocazioni:

“*Jimma Ninus*”: *Jimma* zona a sud, dove stavano i turchi, forse vuol dire qualcuno della *Jimma* si è spostato per governare lì

Poi si ringrazia il Profeta:

è immenso il suo dono. Ha osservato la nostra situazione ed è apparso tra di noi.

Quindi l'anziano dice:

il padrone del mondo sconfigge il male! il messaggio del nostro servitore-dio.

appena pronuncia questa frase uno degli altri anziani agita la testa roteando.

E continua:

sintun asayehen: quante cose ci hai fatto vedere!
Bismilahi: nel nome di Dio-Allah

si ha l'impressione che l'assemblea stia cominciando a cedere, questa preghiera dura ormai da varie decine di minuti.

Ora c'è un momento di pausa.

Alì sporge la testa dalla finestrella per controllare la gente che c'è, uno degli aiutanti gli sta in piedi di fianco, aspettando ordini, mentre il figlio guarda dall'altra piccola finestra, seguendo i gesti del padre da cui deve imparare il "mestiere".

Quanto a noi, siamo sempre in attesa che qualcosa accada, che i presenti e la loro guida spirituale ci *stupiscano*, più di quanto non hanno già fatto finora.

Poi uno degli anziani comincia un altro canto di preghiera mentre Alì lo osserva dalla finestra. Sembra che fino a quando non chiede al suo *zar* di parlare nelle consultazioni coi fedeli, possa farsi vedere alla finestra perché lo spirito non è ancora in lui.

L'assistente che prima era in piedi, rimane fermo anche durante il canto, con le braccia in alto e le palme aperte, in segno di preghiera, la lunga *kefia* gli copre il capo e gli scende sulle spalle.

Mentre il canto procede, due degli assistenti preparano il caffè rituale, il cui forte aroma tradizionalmente, come ho più volte notato, è un richiamo per gli spiriti, almeno in contesti come questo.

Uno dei due assistenti con una grande *jebena*, prepara le tazze su piccoli vassoi che l'altro distribuisce tra i presenti iniziando dalla parte sinistra, quindi dagli uomini.

Alì intanto è sempre alla finestra e, probabilmente, controlla che le operazioni si svolgano correttamente.

Questo caffè servirà a dare la carica ai presenti per potersi liberare nella *trance* durante la seconda parte della cerimonia, quando i canti diventeranno più intensi e coinvolgenti, dopo che molti avranno raccontato i loro dolori i loro mali ad Alì e lui li avrà, in qualche modo, sollevati.

Intanto una delle donne vicine a me, quella che aveva le pupille più dilatate dal *chat*, si è coperta completamente il volto con un leggero *gabi* bianco a ondula leggermente il corpo. Anche altre donne, sedute in questa parte della sala, divisa con un povero paravento dalla sezione degli uomini, stando sedute ondulano il corpo lateralmente.

La distribuzione del caffè continua perché i presenti sono moltissimi mentre il figlio di Alì, pur avendo una decina d'anni, fa gesti a uno degli assistenti per fargli ritirare delle tazzine: si sente anche lui il capo, evidentemente.

Intanto l'anziano che guida il canto ripete:

*"Yejima Abeba", il fiore di Jimma*⁸⁴¹

sempre riferendosi all'area musulmana.

L'atmosfera si scalda, si sentono i fedeli partecipare e l'anziano dice:

mechs nin yideregäl: che cosa si può fare - è dio che fa tutto - il male prevale.

Poi si intende che canta:

yamenut sieda: uno a cui tu dai fiducia ti tradisce.

I presenti ripetono i suoi versi.

Alcuni restituiscono ancora le tazzine da caffè, sanno esattamente qual è la tazza di ciascuno, se il caffè viene ridistribuito a ognuno viene ridata la stessa tazza, le tazze sui vassoi infatti vengono disposte seguendo la disposizione delle persone nella stanza.

L'anziano ora canta:

isat lay nanchew iyegereafachew che letteralmente significa:

*loro si trovano sul fuoco picchiandoli: bisogna bruciarli e picchiarli*⁸⁴².

⁸⁴¹ Gimma, città dell'Etiopia a sud-ovest

Ho già assistito molte volte ai duelli che si svolgono tra lo spirito di Alì e quello dei pazienti, lui coadiuvato dai fedeli assistenti che colpiscono con la coda di vacca sempre lo stesso punto dei posseduti: la nuca, come se fosse il luogo della penetrazione del male, anche se non mo è stato mai confermato.

A questa affermazione sugli spiriti i fedeli rispondono:

awon: sì sì

che viene ripetuto varie volte!

Poi il cantore aggiunge:

setochum wondochum yemigermu nachew: sia le donne che gli uomini sono meravigliosi, sottintende: a combattere contro questo male

L'assemblea risponde:

awon yemigermu nachew: sì, sono meravigliosi.

Il vecchio dice ancora :

yene alem Allah: il mio mondo è Allah.

A un certo punto si sente la voce forte di una donna che dice:

tenesu tenesu: alzatevi, alzatevi!

L'anziano ora parla di Allah e di come è noto nel mondo, anche in Arar: *issu bemelaw alemna beh Arar.*

Uno degli aiutanti intanto con le due mani alzate in segno di preghiera incita gli altri a tenere le mani così e una voce di uomo dice:

digem digem : ripeti, ripeti,

referendosi all'ultima preghiera.

A un certo punto si sente la voce di una donna che sembra cominciare a urlare a causa dello *lo zar* ma poi si ferma e l'anziano dice:

indaw mejen mejen: potrebbe essere una località nel Wollo - *mejen* potrebbe essere il nome di uno *zar!!!*⁸⁴³

L'anziano dice:

belasta kebele limot iko neber : nella zona di Lasta qualcosa di importante stava per morire.

Gli astanti rispondono:

*awon awon"...sì sì..*⁸⁴⁴

Poi l'anziano dice:

wulo yigba": torna sano (guarisci)

gli altri ripetono:

amin.

Il tema della salute è sicuramente fondamentale, visto che è per liberarsi dei mali del corpo e dello spirito che tutta la comunità si riunisce intorno ad Alì. I canti sono ancora molto tranquilli e tutti sono ancora seduti.

Il vecchio continua a pregare, tra le sue preghiere riusciamo a comprendere:

marna wotet: è il nostro miele e latte.

⁸⁴² Questa frase, quando siamo stati in grado di tradurla, è sembrata molto significativa perché è ovvio il riferimento alle pratiche di Alì quando i fedeli sono, secondo lui, afflitti da spiriti crudeli, maligni che sono per loro causa di malattie.

⁸⁴³ Purtroppo questo non siamo riusciti ad appurarlo, penetrare nei misteri di questi adepti è per me difficilissimo mentre sono sul posto ed è rimasto misterioso anche nella successiva riflessione durante la traduzione.

⁸⁴⁴ A cosa esattamente si riferisca non possiamo saperlo, sappiamo che esistono messaggi destinati ai soli iniziati, non comprensibili quindi al di fuori da quell'ambiente

Probabilmente si riferisce al guaritore, ad Alì che spesso è chiamato dai fedeli durante le consultazioni:

mio fiore, miele, mio padre, mio signore.

Tra le preghiere che canta, l'anziano dice:

sew yalesew ayhonim: l'uomo senza uomo è inesistente.

Cerca di infondere nei presenti sentimenti di solidarietà: le preghiere contengono soprattutto messaggi etici per i fedeli.

Poi aggiunge:

*hayk tamoal alu: hanno detto che il lago è malato (inquinato), salvaci*⁸⁴⁵.

Ora succede un fatto molto significativo: è Alì che detta frasi all'anziano che sta in piedi accanto alla sua finestra: sta istruendo i suoi fedeli, lanciando messaggi etici, sono versi poetici che contengono *kene* e *work*⁸⁴⁶ Traduciamo alcune delle sue frasi, in quanto si tratta di un momento particolarmente significativo che non era avvenuto nelle precedenti sedute.

Alì dice:

algawun zergtew firash biyanetifu- mindnew neggeru inkl yemaywosdew yetameme sewu? che significa: *nonostante che tu abbia le comodità, il letto e il materasso a posto, per quale motivo non si riesce ad addormentarsi quando si sta male?*

Alì dice ancora :

woratu zemeni yishalewal sinil. zemed lezemedu Allah anakesew yebetw sew telan inkuwanis yewochiw” che significa *mentre passa il mese o l'anno, mentre speriamo in cose migliori invece sembra che Allah abbia messo uno contro l'altro all'interno di una famiglia, figuriamoci chi viene da fuori. Vuole intendere che le cose peggiorano.*

Seguono altri versi:

yelelitu zinab minim alalegn kentilo new inji yedebedebeigni (*ken* vuol dire giorno, *tilo* buttare via) dunque : *il giorno mi ha buttato giù, sono stato sfortunato.*

L'amharico ha sempre un doppio senso: qui si parla del tempo, io sono sfortunato perché mi trovo male, cioè: hanno chiuso la casa, sono andati via senza raccogliere le loro cose.

Alì continua a dettare all'anziano e poi anche i fedeli ripetono:

gulbetu kaltaye sew yiferal woy (forse si riferisce ad Allah):*se non vedi la potenza di un uomo, come fai ad aver paura dello stesso uomo*

gli altri ripetono:

amin

Alì continua:

sew ikul new yalut sew indet ikul new?workna zagol siraw leyekil new cioè: *hanno detto che gli uomini sono tutti uguali, come fanno ad essere uguali se l'oro è la bigiotteria si fanno in maniera diversa!*

(*leyekil* è parola chiave: la parola vuol dire “diversi” ma *kil* è il contenitore di acqua di ceramica-*leye* vuol dire sono, per- quindi vuol dire separati- *kil* vuol dire anche stupido).

Ora è iniziato un bellissimo canto di preghiera a due voci tra Alì e l'anziano che fino a questo momento ha guidato le preghiere: sono due voci chiare che riempiono l'aria e mi emozionano anche se, in un primo tempo, non posso comprendere il loro significato.

⁸⁴⁵Questo è un riferimento all'importanza dell'acqua in una zona di grande siccità, non a un lago specifico.

⁸⁴⁶*Kene* significa parola nascosta, *work*, parola chiave, che chiarisce il vero significato; *sem* è la parola non segreta, letterale. Tutte si usano nelle canzoni e nella letteratura.

Dopo un po' che l'anziano è in piedi davanti alla tenda dietro cui si cela Alì, gli viene allungato dagli altri anziani un *gabi* con cui si copre la testa e che si fa ricadere sul corpo fin quasi a i piedi: è più rispettoso pregare con il capo coperto.

Mentre Alì pronuncia i versi senza intonarli, l'anziano li ripete cantandoli, allungando l'estensione della parola in maniera vibrante, mentre i fedeli seduti dondolano leggermente i loro corpi seguendo il ritmo cadenzato di quelle parole. La folla platea di fedeli tace, è un dialogo a due molto profondo tra l'anziano-guida e Alì, l'anima della cerimonia.

Alì continua a lungo il dialogo cantato, mediante il quale lui sta fornendo insegnamenti ai suoi fedeli.

Sono precetti di vita. Il pubblico ripete a voce molto bassa le parole cantate dall'anziano e continua così:

(la parola chiave, è sempre nel secondo verso)

1a) *ney buche ney buche ney listish injera* : vieni vieni a un cucciolo di cane, ti do l'*injera* da mangiare;

1b) *wodaj meslo telat yeset balinjera*: le donne sembrano amiche invece sono nemiche (*balinjera*: parola chiave (*work*) che vuol dire chi prepara *injera*- invece qui significa : *donna nemica*)

2a) *barejim gedel lay yiwotal terereg*: sopra una discesa lunga si intravede il sole

2b) *dihnet bicha new sewun jil yemiyaderg*: è solo la povertà che fa diventare scemo

(la parola chiave è *jil* che vuol dire *scemo*) ma qui significa *sopportare*: dunque: anche se sei povero devi sopportare per diventare forte.

3a) *ere min binamir binmesil chereka*: anche se appariamo belli e assomigliamo alla luna

3b) *mejen yegna negger zor silibn temelisen chica*: non dimentichiamo che noi siamo fatti di fango, alla fine ci aspetta il fango; la parola chiave è *zor silibn* che significa: *quando uno non ti vuole parlare; destino di morte* in senso metaforico.

4a) *ahun min yibalal yegna kuratachin?* : come si spiega il nostro potere?

4b) *zor silibn lifers gelaci*: quando ci gira male il nostro corpo crolla, anche chi è potente (parola chiave *zor silibn*: significa *quando uno non ti vuole parlare; destino di morte*, in senso metaforico)

5a) *mehn sitmotna sitwota kebet*: (*mehn* è donna senza figli): una donna senza figli quando muore o quando esce da casa

5b) *meche tamma neber yilal gorebet*: quando mai i vicini di casa dicono era malata! (non dicono la verità: *tamma* è parola chiave, vuol dire *stare male*, in senso metaforico vuol dire *quella donna non è pettegola*, dunque significa: si giudica superficialmente, gli altri sono pettegoli, lei no!

6a) *irasen fetiche sery ifeligalehu* : uno disfa le trecce e un altro le deve rifare

6b) *yebet lijen iras inew iserawalehu*": i capelli di una figlia ci penso io a farli (*lijen ras* è parola chiave: *mia figlia è bagnata di acqua* è metaforico-invece, *la testa di mia figlia* è letterale)

Così termina questa parte della cerimonia.

L'atmosfera evidentemente si è scaldata a sufficienza, dopo questa lunga fase di preghiere guidate da Alì e dagli anziani a cui tutti i fedeli hanno assistito seduti in silenzio partecipando con grande discrezione, dondolando leggermente il corpo e tenendo per la maggior parte del tempo le mani sollevate e vibranti come in tutti i momenti di preghiera.

Ora si alzano di scatto tutti in piedi, si muovono a gran velocità, in particolare agitando le spalle e il busto, si sentono anche dei versi di incoraggiamento che sono anche di autoincoraggiamento a lasciarsi andare in questi momenti liberatori i cui è dato libero sfogo ai propri spiriti attraverso il ballo e la *trance* rituale.

Ci sono donne con il volto completamente coperto dal *gabi* in evidente stato di *trance* che emettono versi strozzati e si muovono a un ritmo proprio, la gente incoraggia con *uuh uhh* e una di esse ripete *megen megen*⁸⁴⁷

Gli altri che sono intorno alle donne più scatenate aumentano il ritmo delle mani.

Un'altra donna tiene le mani sulla testa, anch'essa ha il volto coperto e si lascia andare, vicino ad altre che danno forti segnali di possessione. Successivamente alza un lembo del *gabi* con il braccio sinistro e lo usa come perno per girare in tondo. La donna coperta di bianco aumenta la velocità del movimento saltando in alto: è quella che avevo focalizzato all'inizio, appena entrata all' *hadra* di questa notte e che mi ha colpito per le pupille dilatate e lo sguardo perso nel vuoto, aveva un bellissimo sorriso, come fosse in estasi.

Salta e si lascia andare a veloci movimenti rotatori quasi travolgendo i presenti visto che la sala è pienissima tanto che, anche stando in piedi, i fedeli riempiono quasi totalmente lo spazio disponibile, rendendo l'atmosfera concitata ancora più fisicamente coinvolgente e per me claustrofobica.

Il *gabi* è un tessuto molto leggero quindi riesce a disegnare perfettamente i lineamenti delle donne che si coprono il volto con esso: sono evidenti in trasparenza le acconciature e le labbra sporgenti, la bocca che si apre e si chiude al ritmo dei salti. Le donne così coperte con le braccia e le spalle aperte come uccelli, inquietano e ipnotizzano mentre le guardo scatenarsi, sembra non si debbano più fermare, ma tutto è controllato dalla dolce e ferma voce di Alì che decide quando interrompere i canti.

Un'altra donna ha il volto scoperto ma gli occhi chiusi, è sudata in volto ed evidentemente provata, continua a girare su se stessa tenendo un braccio sulla testa.

Di tanto in tanto abbassa il capo e danza con la testa bassa, tutte le donne seguono la voce di Alì come per riverne ispirazione.

Gli altri partecipano a queste danze scatenate applaudendo sempre più velocemente, a un certo punto canta con questa parole:

Alì: *abet yegeta negger zare gibu gibu*: (*yegeta* vuol dire Signore, ed è un termine che indica la preghiera; *abet* sta per *meraviglia*; *gibu* significa *venite venite*) il senso della frase è: *convertiti!*

Continua il ballo e i fedeli non smettono di applaudire ; poi Alì dice:

marun wolelawun yekemisse sew silisewu: che significa *gli abitanti di Kemisse* (Wollo, sono oromo) *leccano la parte più buona del miele*. Ovvero: *ovvero nel Kemisse la gente è buona come il miele* (*marun* significa miele).

In certi momenti sono sopraffatta dai ruggiti delle donne, sembrano leoni finalmente liberi, immagino che escano dalle gabbie del loro opprimente quotidiano potendosi scatenare in queste danze, invidio questa loro facilità di sfogo, questa possibilità di apprendere il caos, di ordinare la follia, la possessione sembra sempre davvero un "paradosso ordinato".

Pare comunque che riescano a scatenarsi soltanto le donne possedute da uno spirito, quelle che hanno un'anima composita, un sé poroso a influenze "altre".

Non tutte ballano e devo osservare che durante le *hadra* non ho mai visto uomini farlo, anche se Alì ne ha "trattati" vari.

Forse non è – come è stato notato da numerosi studiosi - costume maschile lasciarsi andare in questo modo. La partecipazione degli uomini alla cerimonia, in ogni caso, è completa e coinvolgente: seguono passo passo le *trance* delle donne, i movimenti dei loro corpi, ritmando con cura quelle danze.

Il modo di vivere la *trance* di due delle donne più coinvolte è molto diverso: una, come ho detto, tiene le braccia allargate, i movimenti delle spalle e dei gomiti all'indietro sono velocissimi, i salti

⁸⁴⁷ Ci sfugge il significato di questa parola.

convulsi e le grida soffocate mettono in evidenza la bocca prominente da sotto il *gabi* che le copre il volto.

L'altra scopre ogni tanto il volto in cui gli occhi sono chiusi e vive una *trance* più composta, fa roteare soltanto il *gabi* sulla testa, non emette versi e si lascia andare a movimenti molto lenti, quasi ipnotici, mentre le palme delle mani sono tenute alte, rivolte al cielo e roteano insieme a lei. Di tanto in tanto butta la testa all'indietro e lascia che tutto il suo corpo vibri. Pare che l'espressione che regna sul suo volto, dagli occhi chiusi, sia di pace profonda, un sorriso appena accennato è disegnato con garbo sulle sue labbra. Sembra non curarsi delle persone intorno e del tempo che dettano col battito delle mani e vivere in un tempo proprio il rapporto con i suoi spiriti.

Nelle danze c'è qualche momento di tregua, il tempo in cui Alì proferisce la sua frase di preghiera che viene ascoltata in silenzio e poi ripetuta dal coro di fedeli che la ritmano con il battito delle mani. Solo durante questo ultimo momento le donne si lasciano andare, mentre si fermano nei brevi istanti in cui Alì canta, indizio che conferma di quanto siano controllate queste forme di *trance*.

Le donne, infatti, riescono a rispettare i vari momenti delle cerimonia, secondo un preciso "copione".

Questo è sicuramente anche un modo per riprendere fiato dopo minuti di movimento convulsi, respirazione affannata, vibrazioni di tutte le membra. Una di loro, quella più "quieta", si riassetta il *gabi* che le copre i capelli. Dà l'impressione di essere molto meno coinvolta dell'altra che continua ininterrottamente a saltare e ad agitarsi.

Dopo un po' di tempo, la donna interamente coperta dal *gabi*, alza le mani sulla testa e comincia ad applaudire insieme agli altri: sembra uscita dalle dimensioni più solitarie della sua *trance* mentre l'altra, sempre molto vicina a lei, agita semplicemente le palme delle mani in alto mentre tiene in mano anche lembi del *gabi*.

Alcune parole del canto di Alì che siamo riusciti a intendere sono:

zafun mitawuna wofochu yirgefu: batti, dai un colpo all'albero in modo che gli uccelli scappino.

Lo interpretiamo come un segno per incitare le donne a liberarsi completamente nelle danze, fino a cadere, esauste per terra, come spesso avviene.

Ora alcuni fedeli hanno aperto gli ombrelli colorati, richiamo per gli spiriti e una donna tra loro dice:

ilil ilil , grazie Dio, benvenuto.

Poi Alì continua:

wolajina mengist yetera yiwodal: (wolaji significa madre-genitore: mengist vuole dire governo, yetera significa pulita, yiwodal vuole dire ama) dunque sia il genitore sia il governo amano una cosa pulita (il genitore ama chi è pulito, educato, al governo piace chi obbedisce, chi non fa rumore).

Il senso nascosto: *quando il governo chiama il popolo deve rispondere.*

Le due donne in *trance* continuano a caricarsi quando è la platea di fedeli a cantare e a riprendere fiato quando è Alì a lanciare un nuovo verso, che poi deve essere ripetuto da tutti.

La donna che continua a ripetere versi soffocati e a protendere la bocca aperta da sotto il *gabi* ora torce velocemente il collo su se stessa. È affascinante da guardare nella sua ritrovata natura animale, nella sua apparente estrema libertà. A ogni torsione violenta e veloce del collo pare corrisponde un *ohhh* soffocato, quasi un rantolo. La testa sembra muoversi per suo conto, sembra essere un'entità separata dal corpo.

Così si conclude questa parte scatenata della cerimonia e Alì decide di iniziare le sue consultazioni.

Il canto quindi si arresta, si sentono le persone riprendere fiato, in silenzio. Poi qualcuno parla a bassa voce.

Si alza un uomo di mezza età dal fondo della sala, con le braccia levate, Alì fa capire di conoscerlo e che era venuto altre volte in passato.

L'uomo [P.] dice di essere qui per sé e per la moglie, entrambi hanno problemi di salute. Alì gli fa intendere che ha problemi a causa di uno spirito e gli dà una medicina, che, come quasi ogni volta, non chiarisce cosa sia o di quali sostanze si componga.

Alì: tu sei stato colpito mentre camminavi, la sera era buio, in quell'attimo (uno *sheytan* forse... o un *jinn*). Noi ti diamo una medicina per tre venerdì consecutivi, la devi riscaldare un po' e prendere per tre giorni. E poi un'altra medicina che devi annusare e poi devi tornare qui.

Poi Alì indovina che la moglie di lui ha lo *zar*, e indovina anche i sintomi fisici di cui soffre:

Alì: la spalla le fa male vero?

P.: *sì yene ababa.*

Alì: avverte anche mal di cuore?

P.: *sì*

Alì: la notte non riesce a dormire?

P.: *sì*

Alì: ogni tanto dice uhhh uhhh?

P.: *sì sì*

Alì: è lei che ha *zar*?

P.: *sì, ogni tanto comincia a urlare.*

Alì: da dove è arrivato?

P.: *dai parenti*

Alì: non ti posso dare medicine, se no lo *zar* si arrabbia

P.: *è vero abebaye ,mio fiore.*

Alì lo congeda e l'uomo che continua a tenere in alto le mani in segno di rispetto e preghiera per la figura sacra di Alì, così lo saluta:

ishi, va bene, workeye, mio oro.

[Abbiamo dunque appreso che la moglie dell'uomo ha lo *zar*, che Alì non intende scacciarlo con delle medicine, altrimenti, dice "si arrabbia".

Sarebbe opportuno, penso, che fosse la donna a presentarsi personalmente e, se non lo ha già fatto, a sottoporsi al rituale che comincia con l'individuazione del nome dello *zar* che la possiede.

In questo modo, con lo *zar*, si cerca di instaurare un buon rapporto, non si può cacciarlo del tutto, sarebbe impossibile, lo si può placare con appositi sacrifici o soddisfazioni.

Evidentemente la moglie dell'uomo non se l'è ingraziato a dovere, e ora lo *zar* le provoca dei disturbi fisici]

Poi Alì chiama due persone, marito e moglie, e indovina che hanno problemi coniugali.

Sono seduti in due parti diverse della stanza perché, come ho già osservato, la parte delle donne è separata da quella degli uomini.

Prima di procedere con il dialogo, non si sa per quale motivo, Alì interrompe bruscamente il discorso appena iniziato e fa partire un canto di cui intendiamo alcune parole:

ai sela mela: (misto tra arabo e amarico) che significa: *Dio ti dia la pace*

e poi cita anche Mohammed dicendo: *pace per te, pace per tutti.*

Tutti applaudono e rispondono dopo di lui finché una donna con la testa coperta con un *netela* bianco comincia ad agitarsi, tutti intorno a lei battono più velocemente le mani, ma lei non segue il ritmo. Alì canta e gli altri rispondono con voce alta, tranne la donna che balla per conto suo: la

riconosco come quella che prima viveva la *trance* a volto scoperto; ora si copre il volto e piega il busto, mentre muove velocemente il collo e la testa, la si vede respirare in modo convulso perché la sua bocca semi aperta stampa i suoi contorni deformati sul sottilissimo *netela* bianco. Si muove sempre più velocemente, prima in piedi poi con il busto piegato e poi di nuovo in piedi. Si intende ancora una volta una donna che dice:

ilil ilil, ringrazio Dio.

Un gruppetto di donne sedute rimane fermo, forse sono malate.

Il momento di preghiera è durato circa sei minuti.

Al termine, anche la donna più scatenata si ricompone e Alì riprende a parlare con la coppia, il marito ora è l'unico della sala a essere rimasto in piedi, tutti gli altri si sono seduti e ascoltano, rigorosamente in silenzio, il dialogo.

L'uomo si dimostra evidentemente a disagio, si tocca sempre in collo, come avesse un tic nervoso e parla con la voce molto bassa, è completamente soverchiato dal tono minaccioso di Alì.

Alì indovina che i due sono stati in tribunale e che la moglie ha chiesto il divorzio e riconosce l'autorità del tribunale, come a volte, anche se non sempre, quella della medicina ufficiale: lo abbiamo visto infatti consigliare ad alcuni pazienti, che credeva di non poter aiutare, di andare in ospedale.

[Riporto brevi stralci del loro lungo dialogo A.= Ali, M= Marito, Mo= Moglie]

A.: se il tribunale ha deciso in quel modo in non posso sostituire lo Stato. Lo stato fa lo Stato io faccio quel che posso. Se il tribunale ha deciso in quel modo io non posso cambiare la legge dello stato!

M.: io sono venuto perché ho ragione e visto che ho ragione lei mi può aiutare.

A. : io non posso aiutarti, sono cose dello stato, il tribunale si è espresso, come io non metto il dito tra il lavoro dello stato non vorrei che lo stato lo facesse. Ci rispettiamo a vicenda. Tu dici che hai ragione ma il tribunale ha deciso il divorzio!

Come se anche la casa di Alì fosse un tribunale, una corte di giustizia, si alza in piedi un altro uomo, che dice di conoscere i fatti, e dice di aver tentato di risolvere la disputa, ma di non esserci riuscito.

Alì non se ne cura.

Parla anche la moglie e si evince che hanno tentato di agire l'uno contro l'altro con qualche forma di malocchio.

Alì li invita alla pace e al buon senso. La donna si dimostra molto più spavalda, all'inizio del dialogo con Alì sorride ironicamente, evidentemente sa di essere dalla parte giusta.

M.: mi ha fatto del male, mentre dormivo mi ha toccato con delle cose e da allora sto male.

La moglie sorride....e dice

Mo: ora parlo io e poi scopriamo la verità! L'hanno scorso era lui che con una medicina mi ha fatto del male! Poi un'altra volta qualcuno da dietro mi ha preso il vestito (il *netela*) è lui che l'ha mandato! Io non gli ho fatto del male: facciamo un giuramento: chi ha sbagliato deve pagare! davanti a tutto il paese anticipo cento birr, se perdo il giuramento li perdo!

A. : cercate di risolvere questo problema in modo pacifico!

Alì risolve la contesa chiamando la moglie vicino a sè, prende metà dei 100 *birr* del marito, ne tiene per sé 50 e ne consegna al marito solo 50, dopo avergli consigliato di trattare bene la moglie.

Lei è soddisfatta, lui deve accettare: l'autorità di Alì non si può mettere in discussione.

Poi arriva una donna senza essere chiamata che ha portato un figlio con cui ha problemi.

Alì in questa e nelle successive consultazioni inizierà a parlare con le persone per poi lasciarle in sospenso; in questo momento si indispettisce perché la donna ha chiesto di parlare senza essere chiamata.

In ogni caso indovina che è già stata presso le acque sante e le chiede perché non l'abbia dichiarato, quando lei risponde di non averlo detto per paura, Alì snocciola un po' della sua saggezza citando questo detto:

yeferi nedhanit yelewum che significa: *la paura non ha medicine* (*yeferi*: per uno che ha paura, *medhanit* medicina, *yelewum* non si trova).

Intanto il bambino, che avrà circa 12 anni, resta in piedi con le mani aperte in segno di preghiera in evidente stato di disagio, ascolta con attenzione, ma sembra molto spaventato.

La madre [= Ma] comunque chiede ad Alì una soluzione perché, dice:

Ma: *dimetna wusha honena: siamo diventati cane e gatto.*

Alì al momento si ferma e non le dà soddisfazione.

Poi parla brevemente con un altro uomo, Hussein, che si capisce essere più ricco degli altri, la gente lo guarda con stupore, indossa un giacchetto di foggia occidentale che non avevo ancora visto addosso a nessuno dei presenti. Si avverte che non gode dell'empatia della comunità seduta attorno a lui. Alì lo tratta molto male.

Non posso comprendere la ragione di questo trattamento, né l'antipatia dei presenti: la platea mormora da tempo, in genere tutti ascoltano in silenzio rispettando, almeno apparentemente, le opinioni e i racconti dei presenti.

Probabilmente nell'ambiente l'uomo è conosciuto, per questo l'antipatia è così tangibile anche per noi.

Alì gli domanda se possiede un'auto e un ombrello e sebbene l'uomo parli poco, sbotta e dice:

A: di solito quelli che vengono con l'ombrello sono buone persone, che razza di persona è venuta oggi!

Poi chiama una ragazza giovane e carina con cui il dialogo si fa quasi spinto. Lei dichiara di star male per aver perso il marito e il figlio, ma dice anche di avere come corteggiatore il fratello del marito, cosa peraltro usuale in Etiopia.

La ragazza [=D.] prima di parlare con Alì non aveva il *gabi* in testa, ma appena lui comincia a parlarle si alza in piedi e se lo appoggia sul capo, in segno di rispetto.

A.: Lui veniva a disturbarti qualche sera, per i soldi e per stare con lui?

D.: Sì.

A.: Tu hai resistito? Letteralmente è : *“alakemeshiwum” non gli hai fatto assaggiare?*

D.: Sì l'abbiamo fatto!

A: Allora chi ha fatto l'amore con te ora come fa ad andarsene?

Quando la giovane donna dichiara di avere fatto l'amore con il cognato non può trattenere una risatina, anche se mantiene le mani levate in segno di preghiera.

A questo punto anche alcuni presenti ridono, con contegno però, non sono mai risate sguaiate, si ha rispetto della dimora di Alì.

A questo punto accade una cosa bizzarra.

Alì inizia a cantare, ma non un intero canto di preghiera, soltanto due strofe, le stesse con il senso nascosto che ho indicato relativamente precedente della cerimonia.

Ha capito che il rapporto durava da molto: erano amanti da prima, anche quando era vivo il marito.

Allora Alì per rispondere alla gente ha cantato questi versi il cui significato è:

- 1a) *minigna deg new yeguwaro berbere*
1b) *amet yilekema saysema wore*

1a) quando uno semina berberé nell'orto vicino a casa, com'è conveniente!
1b): *non chiedi aiuto a nessuno a raccogliarlo*
perché è poco, ma ti dura un anno senza che nessuno sappia che l'hai seminato. Se lo fai nel campo si vede da lontano, nell'orto nessuno lo vede

È chiaro che Alì con la metafora del *berberé*, spezia onnipresente nei piatti etiopici, si riferisce all'amante: *com'è conveniente avere un amante vicino a casa, non lontano, senza che nessuno sappia si può consumare l'amore per molto tempo* (*yilekama*: raccogliere è parola chiave: si riferisce all'amore)

Alì comincia a percepire, cercando di indovinare tutta la storia della sua vita, come lei non voglia più l'amante per paura che nasca un figlio e che quindi abbia problemi a crescere i figli del marito morto, come la famiglia del marito sia contro di lei, come abbia avuto problemi dopo la morte del loro bue e come sia andata a chiedere aiuto in un altro centro di guaritori a Dega. Alì le domanda cosa le abbiano detto là e lei risponde che le hanno consigliato di abbandonare la casa.

Alì non si mette in contrapposizione a questi guaritori, anzi conferma che la casa porta male, che la deve lasciare, che ci sono spiriti nocivi. Poi le dà il consiglio finale e conclude così:

A.: *ilif bilu ilf yigegnal* : se tu farai un passo avanti otterrai molto di più.

D. :sì *marahaba*, anche perché mi fa male la testa, lo stomaco.

A. per 5 giorni ti ho prescritto medicine. Per 3 settimane devi annusare qualcosa. Poi devi andare in un posto per bagnarti con le acque, ogni venerdì.

La giovane donna per tutto il tempo, a parte all'inizio quando si è lasciata andare a una discreta risata, ha tenuto gli occhi bassi e le mani alte in segno di preghiera che in certi momenti le tremano. Ripete molte volte, ossessivamente, anche nel corso di una stessa frase la parola *shililla*, che significa *grazie* o *marahaba*, che significa *hai ragione*, oppure *ababaye*, riferito ad Alì, *mio padre* oppure *worke*, *mio oro*.

Traspaiono la sua confusione, il suo spavento per un eventuale nuovo figlio in arrivo dal suo amante, il terrore per la sua abitazione, costruita in un posto che le hanno già detto che porta male e che, come abbiamo visto, Alì ribadisce.

Come per le altre persone si percepisce il fortissimo potere psicologico che Alì ha su queste persone che accettano sempre quello che viene loro predetto e si vergognano delle storie che raccontano in pubblico, delle loro stesse vite, così disgraziate.

Ripetendo moltissime volte *marhaba*, *hai ragione*, scompare nell'ala delle donne.

Alì ritorna quindi alla sua funzione di giudice di pace, la sua casa è un tribunale popolare, subito dopo infatti è preso a risolvere la contesa tra due donne, Teyba e Zeyneba.

Zeyneba ha condotto qui Teyba perché la accusa di essere l'amante di suo marito; insinua di averla fatta seguire e di esserne sicura. Alì all'inizio non si sbilancia, si arrabbia per queste accuse, dice che per accusare qualcuno bisogna avere le prove, vuole sapere dove i due amanti sarebbero stati visti. Chiama quindi le due donne vicino alla finestra mentre i presenti commentano a bassa voce, la sala non è per nulla tranquilla.

Poi si rivolge a tutti i presenti, per dare un insegnamento e dice:

A.: qui le cose non si fanno in questa maniera, non si accusa la gente così, non si fanno queste porcherie nel paese.

Per la prima volta da quando siamo presenti l'assemblea commenta liberamente, alcuni uomini suggeriscono di fare una multa all'amante, una donna anziana dice:

vanno presentate agli anziani del villaggio per creare pace

e aggiunge:

qui si parla di tutto, quando si incontrano litigano, il paese sa tutto, è insopportabile una cosa del genere.

Molte sono le persone in piedi che partecipano al dialogo, più o meno infervorate e anche Alì è nervoso e dice:

queste due non sono tanto normali.

Un altro uomo consiglia di seguire la strada del tribunale popolare. Alì non sta dalla parte della donna che accusa, ma dell'altra, probabilmente i suoi poteri gli fanno intuire la verità. Dice che dovrà pensarci e che la soluzione sarà per la settimana seguente, in ogni caso dà l'ultima raccomandazione all'accusata, Teyba [T.]:

dopo il risultato degli anziani se lei continua a minacciarti, tu Teyba puoi rivolgerti al tribunale è tuo diritto

La donna è soddisfatta e a capo chino ascolta le ultime parole di Alì e lo ringrazia:

T: *accetto la tua decisione, subito lo farò. In questo paese io sono morta-viva, mi hanno infangato, ora dopo questo giudizio cercherò di vivere*

Alì: hai ragione, ti ha distrutto la famiglia, tuo marito se n'è andato, tu devi cercare un uomo!

T.: *farò esattamente quello che mi dici!*

A questo punto è il momento di nuovi "trattamenti" di Alì nei confronti di spiriti che affliggono due delle donne presenti: sono momenti molto concitati.

La prima viene fatta sdraiare sul tamburo e ha tutt'intorno gli anziani, stavolta è uno di loro, non un assistente che comincia a colpirla con la coda di vacca, è un uomo molto alto, interamente vestito con la tunica musulmana, di un bianco splendente, una *kefia* rossa al collo e un fez anch'esso bianco in testa. Dovrebbe trasmettere un senso di pace, purezza, ma è vagamente inquietante. Lo spirito che affligge la donna è un maschio e la lotta con Alì si fa particolarmente dura, dapprima lui colpisce la donna con la mashaba, poi estrae la frusta e le sue urla sono sempre più minacciose, finché la donna, con voce flebile, comincia a ripetere il canonico *rrrrriiiiiii*, come segno di forza, alzando leggermente il capo che era appoggiato sul tamburo e facendo tremare le mani.

Anche l'anziano è tornato alla carica e continua a percuoterle la nuca con la coda di vacca. Arrivano altre frustate di Alì e la donna si protegge il collo con le mani. Lo spirito sembra non voler allontanarsi e allora Alì chiama in aiuto un altro degli assistenti che risistema il corpo della donna, che si lascia andare come se quella carne non fosse più la sua, la allunga maggiormente sul tamburo in modo che l'anziano riesca meglio a colpirla sulla nuca. Alì capisce che tutto ciò non è sufficiente quindi chiede che sia fatta avvicinare alla sua finestra, l'anziano la tira in piedi, il corpo di lei è quasi completamente abbandonato. In questo momento in cui è lo spirito a lottare con Alì non è lei a governarlo, è evidente come si lasci guidare dalle mani degli assistenti del guaritore, come sia totalmente abbandonata. La donna viene fatta avvicinare alla finestra. Alì rimane sempre nascosto dietro e da quella posizione afferra il collo della donna, la testa di lei scompare dietro la finestra mentre l'anziano, sotto gli occhi attenti di tutti, le tiene ferma la schiena all'altezza delle spalle. Le schiaccia il corpo sempre più contro al finestra, mentre Alì tuona contro lo spirito. Prima lo sentiamo urlare poi emettere un lungo verso animalesco, come per terrorizzarlo. Dopo questo il corpo della donna si accascia a terra e pian piano lei si riprende, comincia a rimettersi a posto il *gabi* che aveva sui capelli. Alì però non sembra convinto del risultato e si rivolge al marito, anch'egli presente, per sapere notizie sullo stato di salute della donna, salvo poi lasciare, come a volte lo abbiamo visto fare, momentaneamente in sospeso il caso. Riporto di seguito il dialogo tra Alì e lo spirito della donna [D./S.]:

Alì: lascia, lascia!!
 (Alì si affaccia e lancia la *mashaba*)
 D./S: *non lascio* (si comprende dalla voce che lo spirito possessore è maschile)
 Alì: *ah non lasci!* (Alì la frusta più volte)
 Alì: *di' rrrriiiiiii, fammi un segnale!*
 (anche gli altri anziani dicono: *devi dire rrrrrriiiiiii*)
 Alì: ha resistito
 (Alì aumenta il tono continua a picchiarla con la frusta)
 Spirito: non lascio, non lascio!
 (la portano vicino alla finestra)
 Alì le prende il collo dalla finestra e dice: *lascia!!*
 La donna cade per terra davanti alla finestra
 Alì: c'è suo marito in quest'aula?
 Marito: *sì*
 Alì: cos' ha?

Poi Alì si ferma, intuiamo che non abbia ancora trovato una soluzione, che questa volta il potere del suo *zar* non sia stato abbastanza forte. La donna si compie interamente con un lungo *gabi* bianco e si avvia mestamente nella zona femminile con la schiena molto incurvata, sembra alquanto provata dopo il contatto con il guaritore.

Senza alcuna interruzione e senza preghiera in mezzo, un'altra donna è condotta al tamburo, Alì cerca di rassicurarla e le dice di non aver paura. Sono in tre uomini intorno a lei, a dimostrarle il loro potere, a supportare Alì. L'anziano la percuote sulla nuca con la coda di vacca, un altro degli anziani seduto accanto a lui la tiene ferma e il terzo raccoglie la *mashaba* che Alì ha preso a lanciarle. A un certo punto infatti mentre Alì le urla contro e le lancia la *mashaba* lei vorrebbe alzarsi ma uno degli assistenti la tiene leggermente ferma per le spalle, il "trattamento" non è ancora terminato. Finché quando sembra che lo spirito sia pacificato, la donna emettendo il consueto *rrrrriiiii* si allontana, anch'essa con la schiena piegata e esce dalla porta.

Riportiamo anche questo dialogo svoltosi tra Alì e lo spirito:

Alì: non aver paura, avvicinati, abbassati
 (poi commenta con i suoi aiutanti) oggi non è una giornata giusta!!
 Un anziano comincia a percuoterla con coda di vacca
 la donna urla
 (l'aiutante picchia ancora e lei dice: *rrrrrrriiiiiii*)
 Alì: *lascia, lascia!* (si rivolge a uno spirito donna)
da quanto tempo l'hai colpita?
 D./S.: *tre anni*
 Alì: per quale motivo e dove?
 Spirito: *l'ho colpita nel fiume mentre stava facendo...*
 Alì: che cosa?
 Spirito: *mentre lavava i vestiti*
 Alì: esprimi, parla chiarisci il motivo! devi parlare!
 (gli aiutanti la picchiano per fare confessare lo spirito. Ora suggeriscono di dire *rrrrrrrrriiii* e ripetono quello che chiede Alì)
 Alì: *lascia!!* Tu torni in Borana!
 D./S.: *rrrrriiiiiii*
 e torna al suo posto.
 Lo spirito ha promesso di non colpirla più.

Dopo queste dure lotte con gli spiriti, per rilassare l'atmosfera, quasi come per farli uscire dall'aria che respiriamo, Alì comincia un canto; sembra gioioso, si alzano tutti in piedi e ripetono le sue parole, che non siamo riusciti a comprendere. Uno degli assistenti accende l'incensiere.

Ora vediamo arrivare un uomo [U.] tutto vestito di nero, non più giovane, che si mette in una particolare posizione di sottomissione: non è in piedi come gli altri al centro della stanza, ma si mette sotto la finestra di Alì con il busto piegato in due, come fosse inginocchiato.

Alì è nervoso, gli urla contro perché si scopre che l'uomo ha parlato male in giro di lui e quindi cerca di sottometterlo psicologicamente, gli rovescia addosso parole molto pesanti, l'uomo è affranto a un certo punto si inginocchia completamente davanti alla finestra, in mezzo agli anziani che ascoltano in silenzio. Dalla sua posizione inginocchiata più e più volte rivolge il capo a terra. Per tutto il dialogo con Alì, che a un certo punto decide di perdonarlo, rimane in ginocchio, completamente sottomesso alla sua autorità e al suo irrevocabile giudizio. Alì gli consiglia anche un rimedio per stare tranquillo, non rinuncia ad essere il suo mentore.

Alì: dove l'hai sentito che noi facciamo questo? tu morirai!

U.: *mi devi salvare, chiedo scusa!*

Alì: tu hai detto queste cose qui quattro settimane fa, io lo so

U.: *no..no... mi deve scusare. Si mette in ginocchio a pregare...mi deve scusare...*

Alì: tu non hai problemi, se ne avevi potevi rivolgerti a noi, invece che parlar male

Alì (parlando alla folla, esprime la sua filosofia): *se uno ha dei problemi viene qua e si risolvono, se non può venire sta zitto*

U.: mormora qualcosa in ginocchio ma non si sente.

Alì: ti devi confessare, se no non devi più avvicinarti qui

U.: *sì sono colpevole! chiedo scusa*

Alì: per stavolta ti perdono

(l'uomo ringrazia)

Alì: *ora ti ordino anche medicine che devi bere!*

Uomo: *sì sì marhaba*

Alì: le paghi un birra

Alì: *tu bevi questo che ti ordino io così diventerai tranquillo. Non devi mischiarlo con niente, neanche con l'acqua!*

E così l'uomo come è venuto si allontana.

Alì dimostra ai suoi fedeli la sua grandezza anche perdonando chi parla male di lui e della sua casa.

Inizia un altro momento della cerimonia, nuovamente siamo alle danze più coinvolgenti, lunghe estenuanti, quelle che devono suscitare le *trance* e quelle che finora ho visto soltanto nelle donne, almeno in questi momenti, invece chini sul tamburo sono stati anche gli uomini.

Una delle donne che danza a volto coperto comincia a emettere strani suoni, prima una risata sguaiaata che inquieta, poi degli *uuuuuhhh* molto acuti, che provengono da sotto il suo *gabi* fiorito mentre scuote la testa e tiene le mani sul capo. È chiaramente lo spirito che parla per lei, in lei. In un momento il *gabi* le cade da davanti al viso, vediamo il suo volto provato, gli occhi spenti che non si fermano in nessuna direzione, poi parte di nuovo questa folle risata, che non riesce a trattenere, che esplode violenta dalla sua bocca. La risata è fresca, giovane, non corrisponde al suo volto stanco, non più da ragazza.

Mentre tutti gli altri cantano e battono le mani lei sembra chiusa nel suo mondo, in questa strana risata che a dispetto di quello che fanno gli altri continua, siamo quasi certi che sia la voce del suo spirito che ha necessità di liberarsi. Vi sono anche altre donne che si agitano, che muovono i loro corpi secondo ritmi interiori, molto più rapidi di quelli del canto con cui i presenti le stimolano. Si

sentono emettere dei versi, ma nessuna parola precisa, è ancora una voce indistinta quella che possiamo sentire. Notiamo che le donne che si abbandonano alla *trance* sono vestite di bianco, coperte con lunghi *gabi*, è infatti il colore dell'abito tradizionale, ma forse anche perché gli spiriti amano i colori candidi, il bianco, anche Alì aveva rivelato che il suo *zar* pretendeva che si vestisse di chiaro.

A un certo punto il canto si ferma, c'è un momento di totale silenzio, si sentono le voci degli aiutanti di Alì che chiamano in mezzo la prima donna che abbiamo visto perdere il controllo ed emettere la strana risata.

La sento ancora emettere dei versi: *ishi ishi: sì sì...* poi dice: *uhhhh*.

Ora è il momento di Alì'.

La donna viene fatta adagiare sul tamburo, come di rito.

Comincia il suo lamento, ripete *rrrrriiiiiiii* come il guaritore vuole che sia mentre lui la prende a frustate e le inveisce contro.

La donna, con la voce di uno spirito maschile, non smette mai di lamentarsi durante tutta questa lotta con Alì, finché la donna non scappa via, dopo l'ultima forte frustata di Alì e un colpo di coda di vacca ricevuto da uno degli aiutanti. Sembra che lo spirito per il momento si sia quietato.

Riportiamo quest'ultimo dialogo-interrogatorio di Alì allo spirito [D./S.]:

Alì: cosa ti è successo? perché sei qui? non eri venuta l'alta volta? adesso cosa fai qui?

lei continua a dire *uhhh* (si lamenta) gli aiutanti cominciano a picchiarla con la coda di vacca e le chiedono: *chi sei? chi sei?*

Alì: perché sei tornato? (le si rivolge al maschile, a uno spirito maschio) non avevi giurato di non tornare più? invece sei tornato.

D./S (con voce maschile) : *sì avevo giurato*.

Alì: allora perché sei tornato? (mentre gli aiutanti continuano a picchiarla)

Alì: tu avevi giurato, non dovevi tornare più. Ora per l'ultima volta te la facciamo pagare (gli aiutanti picchiano).

mi devi giurare di non tornare più. Non è la prima volta che ritorni, stavolta è l'ultima! (*si rivolge anche agli aiutanti e ripete*: questa non è la prima volta che torna!)

è la terza o la quarta volta che torni qui? (gli aiutanti continuano a picchiare, perché si prende gioco di loro).

giuri di non tornare più?

D./S.: *giuro!*

La donna scappa via. C'è un momento infatti, al termine di ogni scontro con Alì, in cui le donne e anche i rari uomini a cui capita corrono fuori dalla porticina di legno, non si sa cosa facciano fuori, a noi non è consentito uscire fino al termine della seduta, probabilmente dovranno riprendersi dal peso psicologico di questi combattimenti, ritornare in sé prima di rientrare.

Al questo momento segue un lungo battito di mani piuttosto veloce, senza accompagnamento di canto, pare una fase che deve scaricare la tensione accumulatasi nei momenti precedenti. Sono tutti seduti, solo gli assistenti, che paiono le guardie personali di Alì, anche per come sono posizionati nello spazio, immediatamente davanti e di lato alla sua finestra, rimangono in piedi.

Proprio alla fine di questo momento di pausa rientra la donna di prima con un volto molto provato, si inginocchia sul tamburo, lo bacia e ritorna al suo posto.

Ricomincia un canto di preghiera, stavolta è la limpida voce di Alì a guidarlo e tutti i presenti si alzano in piedi e ripetono le sue parole, che non riusciamo a comprendere.

È un momento di canto-preghiera molto più calmo, mi pare, ormai per la piccola esperienza che ho accumulato presso la casa di Alì, che non sia un momento funzionale al liberarsi delle *trance*, quanto piuttosto una tranquilla preghiera prima di riprendere con le consultazioni.

Da qui alla fine del canto infatti non vediamo nessuno uscire di sé.

Alì chiama vari nomi di presone che non gli rispondono, sia cristiani (come ad esempio Tsehaynesh che significa “sei il sole”) sia musulmani (come Kamal), i suoi fedeli non sono tutti musulmani.

Poi inizia a parlare con quello dei suoi anziani che indossa la lunga tunica bianca che l’aveva aiutato insieme con gli assistenti a percuotere le donne con la coda di vacca.

L’uomo lo ascolta in piedi sotto la sua finestra, con il capo chino mostrando grande rispetto. Si accarezza leggermente il mento, probabilmente in segno di disagio, mentre Alì ha un tono di voce che lo fa sembrare costantemente in collera con i suoi fedeli, anche con i più intimi come nel caso di questo anziano.

In realtà l’idea è che voglia trasmettere ribadire il suo potere attraverso questa voce potente che risuona fragorosa in tutta la stanza e che anche per me, che non comprendo il significato delle singole parole, risulta impossibile ascoltare.

Scopriamo che Alì in realtà vuole dare un consiglio a quest’uomo, gli vuole dire di guardarsi da un altro che viene così descritto: la sua voce fa tremare i soffitti e mangia mentre cammina, cosa non usuale in quella zona.

L’anziano sorride a questa parole, sembra rilassarsi un po’. Alì gli comunica che quella persona gli può creare soltanto problemi e conclude così:

io ti dico una cosa: tu hai gli occhi, gli occhi sono fatti per vedere, quindi guardati da quest’uomo!

L’anziano gli rende omaggio inginocchiandosi davanti alla finestra e sorridendo.

Poi Alì chiama una donna, Silte [S.], che si alza in piedi con un bambino di circa un anno in braccio. Dice di essersi presentata perché il bambino piange in continuazione e non sa che fare. Alì chiede se il bambino è stata lavato, la donna risponde affermativamente ma Alì non è soddisfatto e dice

Alì: Diciamo che è stato bagnato, non lavato. Il problema sta tra i punti di incontro (le giunture) è lì che sta nascosto il male. La soluzione è questa: preparate il caffè, poi gli date quello che deve portare sulla fronte per un paio di giorni e dopo starà bene

Donna: *ishi marhaba: sì mio signore*

Alì si esprime per noi in maniera criptica, non si comprende il significato dell’espressione “ quello che deve portare sulla fronte”, ma ovviamente non lo è lo stesso per i suoi fedeli, che conoscono i suoi metodi di cura, anche se non sanno nello specifico le sostanze di cui fa uso: esse devono rimanere segrete, fanno parte del suo misterioso potere, derivatogli dallo *zar* che lo abita e lo controlla.

Alì ritiene che il bambino debba essere purificato, forse lavato alle fonti di acqua sacra, infatti chiarisce che non si tratta di un semplice bagno atto a togliere la sporcizia, perché è convinto che nelle giunture possa annidarsi il male, intende qui uno spirito che possa averlo colpito.

Anche da questo passaggio emerge una concezione del corpo porosa, estremamente permeabile alle influenze esterne e per questo pericolosa. Alì consiglia quindi di ingraziarsi lo spirito che potrebbe averlo colpito attraverso la cerimonia del caffè e consiglia poi di tenergli una fascia legata in fronte a cui devono aggiungere una polvere preparata da Alì, uno dei suoi rimedi di cui non chiarisce troppi dettagli. La donna per tutto il tempo ha parlato con un fil di voce e ha tenuto il bambino stretto in braccio e la sua guancia a contatto di quella del piccolo, molto teneramente.

Ora Alì fa cominciare un altro canto, si alzano tutti in piedi, nel momento in cui canta lui il ritmo diviene più veloce, tutti lo seguono, tributandogli come sempre onore.

Appena l’atmosfera si scalda una donna completamente coperta con un *gabi* bianco comincia a uscire dal ritmo e a dare segni dell’arrivo di una crisi di possessione. Inizia a sollevare con una mano un lembo del *gabi* sopra la testa e a farlo roteare, a differenza degli altri che battono soltanto le mani salta sul posto e inarca la testa e il collo all’indietro, fino a che lascia cadere il *gabi* e si lascia andare del tutto, apre la braccia e tiene il busto incurvato da una parte e abbandona la testa alternativamente a destra e a sinistra. Sembra che la musica, il canto pervadano completamente il

suo corpo, che la controllino, anche se l'impressione è sempre quella che i movimenti eseguiti siano "antichi", che esista una *tradizione* nel perdere il controllo di sé.

Dietro di lei si vede un'altra donna con il volto completamente coperto che sta iniziando anch'essa a perdere il controllo, intanto la donna di prima emette versi che sembrano testimoniarne inequivocabilmente lo spirito zar che la abita... "ihiihh" dice più volte, come anche la donna dietro di lei. Un'altra invece dice "india, india", suggerisce il nome di un ritmo di ballo. Si inserisce una donna vestita di nero che grida "aaahhhhh" oppure "ihhhhhhhh", sembrano versi di dolore, sono le voci degli spiriti. Anche lei ha il volto coperto e inclina il busto nei due lati per poi lanciare la testa all'indietro. Sono divenute quattro le donne che hanno perso il controllo, che seguono il ritmo del tamburo ma sono più veloci, che emettono grida e risatine, sono gli spiriti a parlare in questo momento. I respiri affannati delle donne e le loro grida soffocate riempiono l'aria e non si può non esserne intimamente coinvolti. Ora una di esse protende il petto in avanti e ruota leggermente le braccia che tiene raccolte all'altezza del petto, il suo volto, come quello delle altre, è nascosto. Come abbiamo già detto non è consuetudine mostrare il proprio volto mentre si è perso il controllo di sé. Una è particolarmente scatenata, le cade il *gabi* da sopra il volto, tiene gli occhi abbassati e contorce la sua membra in mezzo agli altri che battono le mani.

Mentre abbiamo alcune volte assistito ad Ali che "combatteva" anche con gli spiriti abitatori di certi uomini, non ci è mai capitato di vedere gli uomini presenti lasciarsi andare in queste danze, che sicuramente sono un modo di onorare il proprio spirito.

Ora è la donna che protende in fuori il petto che emette i versi più forti "ahi ahi" e anche "ije ije..." *vai vai...* L'impressione più superficiale è che stia soffrendo, che sia un'esperienza dolorosa, molto probabilmente non è così, ma non ci sarà mai dato saperlo. Queste donne non vorranno raccontarcelo e come ben sappiamo sono sotto il controllo psicologico di Ali che non vuole che si parli di questi argomenti.

Questa stessa donna a un certo punto, mentre si contorce dice: "*Waleikum aselam*", che dio ti benedica, non si sa se riferito al suo spirito o al guaritore.

Ora è la un'altra donna completamente coperta con la tradizionale veste bianca che emette versi molto ravvicinati, al ritmo del suo affannato respiro: *ooh ohhhh...* con una voce cavernosa, sicuramente del tutto diversa dal suo tono abituale, quotidiano.

I loro movimenti più evidenti comunque sono i salti forsennati sul posto, il ruotare delle braccia raccolte, il lancio del capo all'indietro, insieme a versi soffocati che a volte lasciano il posto a risate particolarmente acute.

Una delle donne vestite in bianco si accascia a terra, senza più forze, probabilmente ritiene di aver già pagato il tributo al suo spirito; a questo punto la donna vestita in nero piega in due il busto, appoggia le mani dietro la schiena e continua a muoverlo a destra e sinistra in un gioco di torsioni, mentre ruota velocemente anche il capo, proprio accanto alla donna che al momento si è accucciata a terra, fino a che anche questa seconda donna si appoggia a terra, sazia. I versi continuano, animaleschi, profondi, nuove donne si lasciano andare ai propri spiriti. La comunità continua seguirle cantando, battendo velocemente le mani e lanciando di tanto in tanto degli "uuuuuhhh" di incoraggiamento che mi fanno pensare a quelli che lanciamo noi, ben più semplicemente ai nostri cantanti durante un'esibizione dal vivo.

Ecco ancora ridere con quella strana risatina acuta una delle donne in trance, è lo spirito che ride attraverso di lei.

Ci chiediamo cosa accada alle donne e anche agli uomini che non si lasciano andare alla trance, forse non hanno nessuno spirito dentro di loro, forse questo non è il momento di rendergli omaggio. Sappiamo perfettamente che anche questo sarà molto difficile che ci venga rivelato. In ogni modo sono un coro particolarmente partecipe.

Le risate degli spiriti continuano attraverso quelle bocche di donne che così bene riescono a farli parlare. Poi ancora versi soffocati, veloci salti sul posto, visi deformati i cui contorni sono evidenti anche sotto i *gabi* portati sul volto.

Poi la musica e il canto di colpo cessano, le donne tornano velocemente in sé, si risistemano i copricapo scomposti, riprendono fiato.

a un certo punto si sente la voce di Alì affacciato alla finestra che dice: “*vieni, vieni*”, riferito a una donna. La sentiamo rispondere: “*ilil’*”, *grazie a Dio*.

Alì, questa volta senza nessun dialogo precedente con lo spirito, la percuote con la corona di legno per le preghiere, mentre lei si trova col busto chinato sotto la sua finestra.

Poi lentamente riprende il canto, in mezzo alla sala si vede due uomini aprire grandi ombrelli di tanti colori, che avevamo ipotizzato essere un richiamo per gli spiriti, che amano i colori, anche nelle vesti, come i profumi. Tra le parole cantate da Alì riusciamo a intendere soltanto: “*la cosa migliore per i poveri siamo noi*”.

Ora riprendono le consultazioni e Alì interroga prima un uomo e poi una donna, scopriamo che sono gli stessi Yimer e la moglie con cui Alì aveva parlato all’inizio di questa seduta, probabilmente aveva bisogno di una pausa per riflettere sul da farsi rispetto al loro matrimonio. Intanto inizia a parlare con Yimer a proposito di una polvere che la moglie dovrebbe aver annusato, una medicina prescritta da Alì stesso. Vediamo i presenti partecipare alla discussione, incitare la donna a dire la verità, perché nega di aver annusato la polvere prescritta e dicono: “*dì la verità, avvicinati!*”

Il numero degli uomini in piedi aumenta, la discussione è accesa e non si distinguono le singole voci, le donne sono a sedere, ma chiacchierano dell’argomento.

Alì le dice: “*l’altra volta ho specificato le giornate, il mese l’ora in cui dovevi annusare, ma tu non l’hai fatto*”. Poi si rivolge anche ai presenti, che in questa occasione decide di far rientrare nella discussione e riprende il concetto appena espresso, “*io ho specificato il giorno, il mese, ma lei non l’ha fatto!*” Si sente la gente commentare sottovoce questo argomento. Alì non gradisce affatto non essere seguito, se consiglia una cura essa deve assolutamente essere presa in considerazione dai fedeli.

Un altro tra i fedeli decide di partecipare alla discussione, in questo caso probabilmente, non essendo un problema che concerne direttamente la salute o ancor più la possessione e la casa di Alì diviene una corte popolare, pare possibile anche agli altri presenti, testimoni diretti e non, commentare la vicenda. L’uomo infatti suggerisce: “*a questo punto devono tornare insieme marito e moglie*”. Alì dopo aver fatto parlare prima il marito e poi anche la moglie prende la parola e dice: “*a questo punto la strada è di fare la pace o decidere di separarsi, bisogna decidere la prossima settimana*”.

La donna, che parla in maniera concitata e porta una bizzarra chiave appesa al collo come fosse una collana, dichiara in tono perentorio: “*la pace non mi interessa, voglio separarmi*”. La donna fatica a parlare, è un momento particolarmente concitato per i presenti, sembra che ognuno voglia dire la sua, sia commentando con i vicini, sia parlando direttamente alla coppia. Infatti si sentono alcuni mormorare: “*no...no ti conviene fare la pace*”.

La voce di lei in alcuni momenti è completamente sommersa dalle altre voci, devi quindi parlare piuttosto forte il tono per farti sentire da Alì. Mentre la voce del guaritore, come di consueto tuona potentissima in tutta la stanza.

La donna continua a sostenere: “*a me la pace non mi interessa*”. Tiene le braccia aperte come gli altri in segno di preghiera, ma è come se i movimenti che compie dimostrassero un certo fastidio, come se non fosse venuta di sua volontà a presentarsi di fronte ad Alì, ma come se qualche parente o il marito stesso l’avesse trascinata. Sappiamo però che i fedeli di questi gruppi di culto seguono con grande deferenza le parole dei guaritori, in ogni caso la sensazione che ci comunica è di una certa intolleranza o doversi sottoporre a questa sorta di tribunale popolare.

Ora si alza uno degli assistenti di Alì, uno di quelli preposti a picchiare le donne sdraiate sul tamburo con la cosa di vacca, è piuttosto alterato uomo e dice di fronte a tutta la sala: : “*se si separa niente appuntamenti con Alì*”, come se separandosi contravvenisse agli ordini precisi del guaritore e dovesse quindi essere punita, infatti altri due, tre uomini, gli danno ragione e commentano: *che*

senso ha dare appuntamenti per chi si separa. L'atmosfera è piuttosto concitata, sono in molti uomini a parlare e quasi ad aggredire la donna, ma lei sembra molto decisa a non farsi intimorire.

A questo punto di nuovo si fa sentire Ali, che sembra che stia dalla parte del marito, sospettando che la moglie abbia un'amante ed è anche preoccupato per la sorte dei figli, si rivolge al suo assistente, quello che prima parlava con la donna e dice:

“hai sentito? il marito cosa fa? magari la moglie non lo manifesta direttamente ma ha un amante. se se ne va i figli che fine faranno? se lei ha un uomo lo deve dire. Io ho l'impressione che ama un altro uomo. Lei ha una famiglia composta da figli, marito, una bella vita, questi figli che non sono ancora piccoli. Questa donna ha da mangiare, da bere, la vita normale, se decide di andare via perché ha trovato un altro, secondo me non è giusto. Perché affamare questi figli”.

L'assistente dà ovviamente ragione ad Ali, sono tutti contro di lei. Sono solo gli uomini che sembra abbiano diritto di stare in piedi, sono sette o otto davanti alla finestra di Ali a formare questa piccola corte, mentre il marito, in piedi appoggiato al muro, ascolta in silenzio, mentre la moglie sembra difendersi bene in mezzo a tutti gli uomini.

Ali intanto sembra che abbia meditato e arriva a un'altra conclusione, che ci sia dell'odio di terzi intorno alla coppia e commenta così: *“c'è qualcosa che non va, qualcuno ha fatto in modo che questi due non vadano d'accordo, non è perché ha un altro, ci sono persone che non vogliono vedere la loro bella vita”.*

Si sentono i presenti commentare, c'è molto brusio, ma le singole voci non si distinguono.

Una donna, che evidentemente sta dalla parte dell'accusate dice con soddisfazione: *“vedi che non aveva un altro uomo”.*

Ali aggiunge: *questo persona che c'è in mezzo a voi potrebbe essere un parente, un conoscente o un vicino di casa, se no come si spiega : durante il giorno lavorate, durante la notte vi abbracciate, avete dei figli, non vedo dov'è il problema.*

Quindi parla soltanto alla donna : *tu dovresti ascoltare quello che ti suggeriscono i parenti, se ti dicono di tornare devi tornare, se ti dicono di lasciarlo devo lasciarlo, non puoi fare di testa tua.* Poi aggiunge: *“gulicha bikeyer wot ayatafitm”*: se tu cambi il marito non è detto che avrai garanzia di vivere felice, (wot è salsa): se cambi solo le tre pietre non è detto che il wot venga bene, devi saper cucinare” (la frase è *kene* composta da *sem-work*, *work* è parola segreta , *sem* lo leggi subito, letterale: qui parla della salsa, in questo caso tutta la frase è *work*).

La donna risponde, il suo tono ora è più alterato e si è posizionata vicino alla porta come se avesse fretta di andarsene: *no signore io non voglio tornare con quest'uomo, per due anni ho provato a sistemare. Un uomo che ha 4 figli non se ne occupa, io ho tentato per due anni, ora non posso più.* quindi subentra un'altra donna: *sei matta, lascia perdere, torna con tuo marito, devi pensare ai figli* la donna prima di andarsene risponde così: *preferisco morire che tornare, una persona con 4 figli che salta qua e là cosa me ne faccio.*

Ali ha dato un ultimo consiglio di saggezza consigliando alla donna di non andarsene dal marito, ma non si imposto come quando deve interagire con gli spiriti possessori o come quando consiglia le sue polverine segrete come cura, evidentemente questo è un caso dove non vuole spingersi oltre un saggio consiglio, che pare sullo stesso piano dei presenti. Tutta la platea era dello stesso avviso: la donna non doveva lasciare il marito., anche se lei ha più volte dichiarato di essere sfinita. Probabilmente nemmeno questa seduta le sarà servita per ritornare insieme all'uomo.

Ali continua quindi altre consultazioni e chiama una giovane donna, Zeyneba, dal viso rotondo e dal corpo pieno, che ascolta il guaritore con un sorrisetto malizioso dipinto sul viso, anche se il tema di cui parla è piuttosto pesante, tre mariti l'hanno rifiutata una dopo l'altro perché si sono accorti che non poteva avere figli, questa è una parte del loro dialogo:

Ali: *non sei sposata?*

Z.: *ero sposata, ma quando hanno scoperto che non potevo avere figli mi hanno mandato via*

Ali: *quante volte ti è successo questo?*

Z.: *tre volte*

Alì: *specialmente i primi due avevano un speranza è vero?*

Z.: *sì, mi avevano detto che potevo avere figli*

Si intende che Zeyneba prima di recarsi da Alì abbia consultato altri guaritori, sembra un riferimento ai *deberta*, parte del clero che si occupa di magia, confezionano anche amuleti da portare al collo contenenti formule magiche. In Etiopia la gente comune in genere teme questo genere di figure, li chiamano a volte “diavoli” perché si ritiene che per arrivare al grado di conoscenza esoterica che possiedono abbiano fatto sì siano alleati a spiriti, forze maligne. Alì che indovina che la donna si sia rivolta a loro le fa delle domande più specifiche. Abbia già potuto notare che prima di dare i suoi consigli si informa su cosa abbiano detto i suoi “rivali”.

Alì: *cosa ti hanno detto?*

Z.: *che potevo avere figli*

Alì: *cosa ti hanno dato come consiglio?*

Z.: *non mi hanno scritto niente*

Alì: *tutt'ora non sei sposata?*

Z.: *no, non ce l'ho un marito*

Alì: *è vero che non stai neanche bene di salute?*

Z.: *sì non sto tanto bene*

Mentre parla una donna infagottata nel suo *gabi* bianco con un bambino aggrappato alla schiena la ascolta con molta attenzione e sta in piedi di fianco a lei, che è sulla porta della sala di Alì. A questo punto Alì comincia a enumerare certe sintomatologie che devono servigli a sapere se la donna a che fare con una possessione e se lui debba lottare con lo spirito, quindi le domanda:

Alì: *hai dei problemi come un soffocamento?*

Z.: *sì*

Alì: *avverti anche dolore?*

Z.: *sì*

Alì: *le mestruazioni saltano? non rispetta il mese è vero? avvicinati!*

A questo punto la donna, come molte altre prima di lei è fatta sdraiare sul tamburo e quindi i suoi problemi di sterilità connessi a una possessione spiritica. Uno degli aiutanti le sistema il *netela* che porta sulla testa in modo da poterle probabilmente meglio arrivare alla nuca quando dovrà picchiarla con la coda di vacca (*chira*). La donna è in ginocchio, la fronte sul tamburo di legno. La sala è in silenzio assoluto e la voce di Alì comincia a tuonare e mentre intima allo spirito di lasciarla lancia forte contro il capo della donna la corona di legno per le preghiere e mentre uno degli aiutanti le tiene ferma la schiena, l'altro comincia a batterle la nuca con la coda animale. Alì lancia nuovamente la corona e poi fa alzare la donna dagli aiutanti- il corpo di lei deve quasi essere trasportato a forza, è come spossato di energie- e trascinarla verso la sua finestra. La testa di lei è infilata oltre la tenda e Alì comincia a urlare, non si può distinguere esattamente se le tocchi in qualche modo il volto o le tiri i capelli ma sicuramente la strattona in qualche modo perché si vede la schiena di lei sussultare, incurvarsi, mentre due aiutanti le tengono il corpo schiacciato contro la finestra. Fino a che la donna può staccarsi e la vediamo andare verso l'uscita con il capo chino mentre si risistema il *netela* sul capo, probabilmente era scivolato mentre Alì la prendeva per il collo.

Queste le parole di Alì durante quest'ultimo combattimento con lo spirito:

lasciala, lasciala

c'è un silenzio assoluto, né commenti presenti, né urli della donna o dello spirito che parla attraverso la sua bocca. Si sente solo la voce del guaritore che dice: *ti conviene lasciarla.*

Mentre gli aiutanti si avvicinano cominciando a picchiarla con code di cavallo (*chira*), uno di loro si rivolge ad Alì dicendo: *questo qua non lascia, non rifiuta*.

gli aiutanti stimolano a dire *rrrrriiiii* (che come sappiamo è un segno di forza, indica il momento in cui lo spirito sta per lasciare la persona, si sta confessando).

Alì quindi dice: *portatela alla finestra*, sembra che la prenda per il collo dicendo: *non vuoi lasciare, ti conviene, altrimenti....*

un aiutante dice: *non la lascia*.

Alì: *adesso non la lasci*.

Altri istanti di completo silenzio poi la donna con segno di stanchezza torna in piedi, il ché significa che lo spirito l'ha lasciata.

Vediamo un giovane in piedi che osserva da lontano mettendo una mano sulla fronte, è osservato dagli altri della sala, sembra piuttosto inquieto, finché Alì si rivolge: e scopriamo che egli stesso si chiama Alì [A.] e che l'ultima donna con cui il guaritore ha parlato, Zeyneba, è la moglie di suo cugino.

Il ragazzo è molto magro, con una testa troppo grande per il suo corpo, le sue spalle strettissime, porta una giacca jeans moderna e tiene sempre le mani in tasca.

Probabilmente vedendolo nervoso per la situazione in cui si trova Alì gliene chiede la ragione

A.: *io non ho problemi ma stavo osservando la situazione*. Apparentemente non ha lo stesso trasporto e rispetto per Alì che hanno manifestato quasi tutti gli altri che abbiamo visto parlare con lui, perché anche se lo ringrazia non tiene le mani aperte in segno di rispetto né gli occhi bassi. Pur nervoso sembra piuttosto a suo agio. Magari la sua giovane età lo fa essere più scettico rispetto a queste pratiche, in ogni caso non lo confesserà mai, Alì non potrebbe permetterlo.

A questo punto Alì si comporta in modo diverso dal solito e, mentre nei duelli precedenti con spiriti diversi (*zar*, *sheitan*, *jinn*) non aveva espresso nessun parere se non cercare di ottenerne l'allontanamento, anche solo temporaneo, decide di spiegare al ragazzo il tema della possessione che evidentemente da quanto dirà non riguarda lui, ma una sua familiare, non è chiaro

Sembra trattarsi di *zar*, perché gli chiede anche informazioni su chi nella famiglia sia posseduto.

Sappiamo che in Etiopia gli *zar* si ritiene passino in maniera ereditaria all'interno delle famiglie.

Vediamo anche come l'occasione possessione ancora una volta sia legata all'acqua, altre volte abbiamo visto come lo sia invece al fuoco, alle braci, ai carboni ardenti.

Riportiamo qui di seguito il dialogo tra Alì e il giovane suo omonimo:

Alì: le devi portare da mangiare, lei è stata colpita quando era ragazzina al fiume, c'era un sasso piatto e lì l'ha colpita e ha fatto in modo che non potrà avere figli (colpita lo abbiamo tradotto dal verbo amarico *yaze*: prendere, colpire,) chi è che ha *zar* tra i suoi parenti?

A.: : *zar aveva la mamma , la zia*

Alì: per il momento l'ho guarita

Il ragazzo ringrazia

Poi Alì chiama un altro uomo, Husen [H.], nome musulmano. Porta un berretto rosso e una veste marrone scuro, che inizia sistemarsi per bene sulle spalle appena Alì lo chiama e lo fa alzare in piedi. Tiene la mani giunte in segno di preghiera, sembra piuttosto intimidito. Veniamo a scoprire che è venuto per la moglie: come abbiamo visto in altri casi di malattia è possibile che uno dei parenti si rechi dal guaritore a prendere i rimedi per il malato: sarebbe infatti impossibile per chi ha gravi disturbi percorrere le distanze a piedi che separano le loro abitazioni dalla dimora del guaritore. Sentiamo però che il tono di Alì, sempre potente, si fa più cupo, indovina che la donna prima era stata da altri guaritori e si arrabbia anche se non rifiuta di dare comunque la sua cura. Riportiamo quindi parte del loro dialogo:

Husen: *è mia moglie che sta male*

Alì: dov'è che ti ha chiesto di andare tua moglie?

Husen: *lei mi ha chiesto di venire qui da lei*

Alì: prima di venire da me è stata da qualche altra parte?

Husen: *sì*

Alì: *allora perché è tornata qui?* Poi aggiunge: "*kedu inkedalen*" : *quando una persona di cui ti fidavi ti toglie la fiducia anch'io gliela tolgo.*

Cosa gli hanno detto dove era andata prima?

H.: *hanno detto ammazzate una gallina poi deve camminarci sopra e dopo guarirà*⁸⁴⁸

Alì: ora gli diamo questa medicina che si deve spalmare sul corpo e poi deve andare a fare il bagno (si riferisce alle fonti di acqua sacra, *tebel*) e poi deve tornare da noi.

H.: *sì sì ma lei ha appena avuto un bambino, come fa? Ha appena due mesi.*

Alì: non succede niente. Questa medicina deve prenderla per sei giorni in modo continuo e prima deve andare al *tebel*

H.: *ishi marhaba*", *sì grazie.*

Alì: dove è andata prima non l'hanno aiutata?

Husen: *no.*

Husen, nel corso del dialogo ha ringraziato moltissime volte Alì, piegando leggermente il capo verso di lui, come fosse la sua unica speranza e ha sempre tenuto le braccia aperte e le mani con le palme in su, come per pregare.

Quindi Alì chiama tre nomi di uomini, che rispondono tutti, forse è indeciso su chi far parlare per primo, quindi prima di iniziare una nuova consultazione fa partire un canto di preghiera con la sua voce che da tonante e minacciosa si trasforma in dolcissima. Si alzano tutti in piedi. Non riusciamo a comprendere il significato dei versi.

Dopo la preghiera il guaritore richiama uno dei tre nomi di prima, un altro suo omonimo, ma sui cinquant'anni. Porta un *netela* bianco legato sul capo, una giacca un po' lisa e una vecchia camicia bianca. Parla a voce piuttosto bassa dal fondo della sala, anche Alì all'inizio non riesce a intenderlo. Capiamo subito che l'uomo, Alì [A.] è qui per accompagnare sua moglie, malata.

Alì si vuole prima informare se la moglie sia andata dal medico, è successo infatti in altri casi che consigliasse di far ricorso alla biomedicina affermando di non essere in grado di curare certi pazienti e in questo ha dimostrato la sua modernità e la sua apertura come si legge in altri contesti di cura.

In questo caso però sembra si voglia soltanto informare della diagnosi e delle cure che possono averle dato all'ospedale prima di proporre la sua, infatti chiede così al marito:

Alì: l'hai portata da qualche medico?

A.: *sì*

Alì: dove?

A.: *Dessie*

Alì: ha fatto i raggi?

A.: *no, le hanno detto che non deve bere il caffè*

Appena pronuncia Dessie mi ritorna in mente l'ospedale, il medico che qualche giorno fa, prima di partire per Worra Ilu mi ha consigliato una polverina per tutte le punture di pulci che avevo sul

⁸⁴⁸ in questo caso si riferisce a una pratica che assomiglia al *danqara* cfr. qui p. le la gallina vengono gettate per terra o addosso a qualcuno, chi le getta non deve più girarsi e chi le pesta si guadagnerà la malattia di chi ha confezionato la fattura. Ci sono altri guaritori esperti in queste pratiche, non sembra il caso di Alì.

corpo e i continui lavaggi che sto continuando a fare di tutti i miei vestiti e anche del mio corpo, nelle precarie condizioni della mia camera da letto.

Non è possibile utilizzare una doccia perché sono solo all'aperto in un antro vicino al buco per terra che funge da water e che emana quindi un fetore irresistibile. Come se non bastasse fuori è troppo freddo per pensare di spogliarsi. Mi faccio quindi sempre riscaldare dell'acqua in un secchio e me la passo sul corpo e a quel punto il pavimento della mia stanza, che è di terra, diventa un pantano e sporca tutte le borse che sono costretta a tenere sul pavimento.

Mentre sono presa da questi pensieri e rivedo il moderno ospedale di Dessie in confronto alle cure di Ali, due realtà a contatto, entrambe disponibili – ma solo per chi abbia i mezzi per pagare le cure all'ospedale- il silenzio si rompe qui nella stanza di Ali.

Si sente la flebile voce della moglie di Ali (l'omonimo) che interviene, vicino a lei una donna con un bambino sulle spalle, evidentemente provata dalle lunghe ore in cui è rimasta presso.

Ali, che tenta di prendere un po' di aria degli spifferi della porta, mentre si sventola il viso con un lembo del gabi, cosa che desidererei ardentemente fare anch'io, ma in questo luogo ho paura anche a fare un passo, non conosco bene le regole e temo di essere allontanata.

La donna [D.] nel rispondere ad Ali non mostra ancora il suo volto, si è tirata in piedi, sta sulla soglia, noi vediamo soltanto le palme delle mani tremolanti, che pregano, è al limitare dell'area riservata alle donne e si sistema il gabi in modo che ricada bene sia sul capo sia sul corpo. Apre le braccia e si rivolge ad Ali come "suo signore" e dice:

D.: *si si shylilla* (mio signore): *ero andata perché soffrivo dappertutto, mal di schiena, mal di testa...*

e a questo punto Ali comincia ad informarsi delle cure che ha ricevuto, sia in ospedale, sia da altri guaritori.

Le voci del marito e della moglie spesso si accavallano nel rispondere lei ripete spesso, a voce sempre più alta la parola *shylilla*, *mio signore* e alza ancor di più le braccia, omaggiando il potere di Ali. Riporto parte del loro dialogo:

Ali: i medici cosa ti hanno detto che hai secondo loro?

D.: *mi hanno detto che la è tubercolosi e mi hanno dato medicine*

(prima di andare dal medico erano andati da un guaritore)

Ali: *li cosa vi ha detto?* (con "li" intende altri gruppi di guaritori, che non nomina mai in specifico).

D: *di ammazzare una gallina di color argento, di non mangiarne la carne*

Ali: allora perché si ammazza gallina, la cosa giusta era ammazzare la gallina, prendere il fegato, cucinarlo e guarisci. (poi spiega sintomi ascrivibili alla donna che non si riescono bene a tradurre nel nostro linguaggio). Sembra che si rivolga al marito e dice:

Ali: *lei aveva bisogno di carne, ma piena di sangue* (allude al fatto che lo spirito che la possiede avrebbe desiderato il sangue della carne attraverso di lei)

Donna: "*shylala*", *sì mio signore*

Ali: ti hanno detto che eri guarita nel posto dove eri andata?

Donna: Sì

Ali: ti è diminuita tosse, ma non sei mica guarita. Lo *zar* che c'è in te di chi è?

D.: *della zia.*

A questo punto Ali, essendo entrato nel vivo del discorso sullo *zar*, anche in questo caso ereditario e anche in questo caso che crea gravi problemi di salute alla posseduta (peraltro diagnosticati come tubercolosi) la fa avvicinare al tamburo per la rituale lotta con lo spirito.

In questo caso il combattimento è piuttosto veloce; Ali fa capire che il problema è complesso, che occorreranno altre sedute.

In ogni caso uno degli assistenti, quello vestito con la lunga tunica bianca e con in testa il capellino rotondo tipico dei musulmani, le libera il collo dal gabi e le dà alcune scudisciate sulla nuca con la

chira, la coda di vacca, l'unico strumento che pare possano utilizzare gli assistenti. La *mashaba* infatti abbiamo visto utilizzarla solo da Alì, che poi usa il suo intero corpo per "aggredire" gli spiriti.

A volte, nei casi più duri, lo abbiamo visto far avvicinare le donne alla finestra e scuotere loro violentemente la testa, tirare i capelli o addirittura- ma lo abbiamo visto accadere una volta sola- uscire in stato di *trance* in mezzo alla sala e agitare i corpi delle donne possedute, mentre in tutti gli altri casi è stata la tenda a nascondere il suo corpo, attraverso cui risuonava soltanto la voce dello spirito *zar* che parlava con la sua bocca.

Dopo che la donna è stata frustata con la *chira* e Alì ha urlato più volte allo spirito di lasciarla, lei può alzare il capo e Alì si rivolge al marito che tutto il tempo è rimasto in piedi, come testimone muto della vicenda e dice:

lei è stata colpita perché era troppo nervosa, è stata colpita nel quartiere, è vero?

il marito risponde affermativamente.

Prima di proseguire Alì fa partire un canto, mentre l'aiutante che aveva scudisciato la donna agita la *chira* dietro le proprie spalle, come per allontanare una presenza. Mentre tutti cominciano ad alzarsi per pregare insieme, la donna rimane seduta accanto al tamburo, ferma, con una mano si tocca la fronte, sembra piuttosto provata.

Riusciamo a intendere, in questo canto, l'espressione *ye woyane*: sembra la sigla di combattenti della regione del Tigre.

Il senso sembra essere che il governo è grande. Spesso si sta dalla parte del governo per evitare di avere problemi, oppure Alì si vuole identificare come liberatore dai mali. Oppure potrebbe anche avere un senso nascosto, di parola chiave : "ricordo di un tempo passato, bei ricordi, come si stava bene".

Appena l'atmosfera si scalda un po' e il ritmo aumenta si intravede la donna di poco fa che dalla sua posizione seduta comincia a piegarsi da un lato e dall'altro dicendo: *uuuuuuuhh, uuuuuuuuhh*, segno che lo spirito si sta manifestando in lei.

Muove il capo e le spalle piuttosto velocemente costruendo un ideale semicerchio. Fino a che si alza e fa roteare davanti a sé più e più volte i lembi del *gabi*, a questo punto i presenti - vicini al tamburo sono soltanto uomini- le si stringono intorno e pare che battano le mani e ondegino i loro corpi soltanto per lei, per permetterle di lasciarsi andare e allo spirito quindi di esprimersi.

Di tanto in tanto piega verso il basso il busto e continua a portare la testa prima da un lato e poi da quello opposto, tenendo il volto coperto dal *gabi*, come usa in questi momenti.

Il ritmo aumenta ancora e la donna butta indietro il capo proferendo versi inarticolati, ma che sembrano in un certo modo controllati, come se non potesse uscire da un certo schema, almeno questa è l'apparenza, che questo perdere il controllo abbia al fondo una *razionalità*, uno schema ben appreso.

A poco a poco altre donne cominciano a mostrare i segni degli spiriti che sono dentro di loro, anche se probabilmente vivono tutte una sensazione simile, il modo di esprimerla con il proprio corpo è differente.

Una dal volto coperto da un *gabi* rosso scuro, butta in fuori il petto roteando leggermente il capo e tiene le braccia raccolte all'altezza del petto con le mani all'infuori come due pinze emettendo risatine acute; un'altra che avevamo già visto in stato di *trance* in altri momenti di questa cerimonia è completamente coperta da un *gabi* bianco piuttosto leggero, tiene le braccia indietro con le mani sulla nuca e sembra quasi che voglia staccarsi il capo dalle spalle, pare tirarlo prima a destra poi a sinistra, salta sul posto sempre più velocemente e emette versi come se qualcosa dentro la sua pancia dovesse uscire a tutta velocità attraverso la sua bocca: *ooooohhhhh oooooohh*, grida con un tono basso e cupo. La grande bocca le si stampa nel contorno del *gabi*, se la musica non avesse un che di gioioso la sua sola vista risulterebbe terrificante.

La più scatenata ad ogni modo rimane la donna al centro della stanza, l'ultima con cui aveva parlato Alì: l'impressione è quella che voglia *rubare alle altre la scena*, rimane al centro e fa roteare

sempre più in alto i lembi del suo *gabi*, lancia la testa e le braccia all'indietro sempre più velocemente come se il collo si dovesse spezzare.

Nell'aria il battito sordo delle mani di tanti presenti si mischia alle risatine acute, agli *auuuuuuuu* striduli e agli *ooooooooohhh* più sordi di queste donne senza controllo.

Le grida mi risuonano forti sulla fronte, mi intontiscono e mi inebriano allo stesso tempo, vorrei riuscire a perdermi come loro, per poi sapermi ritrovarmi con la loro stessa facilità al finire del canto del "mio" guaritore.

Il canto termina: si sentono le donne riprendere fiato e pochi secondi dopo il guaritore già pronuncia il nome di Alì, il marito dell'ultima donna con cui ha parlato.

Sento una delle poche parole che conosco: l'uomo risponde: *abet, abet*: sì ci sono e Alì gli dice, in conclusione:

hanno ammazzato una gallina, tua moglie è stata colpita durante questa cerimonia. Non doveva toccare carne o sangue. Questo caso non è facile, non è guaribile in poco tempo.

Infatti il duello con lo spirito era durato poco, soltanto gli assistenti avevano tentato di colpirla, Alì si era limitato alle parole, sapendo che sarebbe occorso altro tempo per arrivare alla guarigione.

Sapendo che i guaritori sono sempre in competizione tra loro per attrarre "clienti", mi viene da pensare che Alì critichi la pratica sacrificale della gallina e la indichi addirittura come causa di possessione forse soltanto per andare contro a suoi concorrenti.

Bisogna notare che è stato molto raro che Alì consigli sacrifici: i suoi rimedi spaziava più tra le acqua sacre, la cerimonia del caffè e soprattutto la partecipare alle sue cerimonie e l'assunzione dei suoi medicinali segreti a base di erbe, secondo la farmacopea locale, in genere tramandati di generazione in generazione, *aspettando che suo figlio cresca come nuovo guaritore....*

Alì, prima che ce ne andiamo, ci mostra alcune documenti (FIGG. 57-58-59-60 Appendice II Immagini *hadra*) inviatigli dall'amministrazione del suo villaggio, Segno Gebeia, nei quali lo si autorizza, anzi lo si invita, a risolvere alcuni casi giudiziari.

Egli è molto fiero, e ce lo manifesta, di godere della fiducia delle autorità, che riconoscono, secondo l'attuale legislazione, le sue facoltà di mediatore di conflitti (che si affianca alle altre sue competenze).

Il primo 15 maggio 1999 (del calendario etiope) è indirizzato a Teshome Feleke (nome completo di Alì)

Oggetto: primo caso il signor Ingda Desalegn che si è presentato, ha denunciato il furto di un tessuto. Noi abbiamo esaminato il caso senza trovare il colpevole, chiediamo che venga interrogato e scoperto chi ha preso il tessuto, per questo mandiamo il caso a voi .

secondo caso: la signora Asselefu Arragau si è presentata per denunciare che le hanno rubato 40 *birr*.

Noi abbiamo esaminato il caso, ma, siccome in questa zona ci sono troppi ladri, non riusciamo a trovarli. Molte persone (finora 50) hanno denunciato furti, per questo ti preghiamo di scoprire i ladri in circolazione in zona

l'Amministratore del kebele 01 (il "kebele" è una sorta di ripartizioni territoriale introdotta da Mengistu)

Il secondo, datato settembre 1999 del calendario etiope, sempre indirizzato allo *Sheikh* Teshome Feleke dice:

"Poiché hai risolto il problema di uno a cui hanno bruciato la casa di nascosto, anche adesso è successo un fatto criminoso al signor Ibrhaim Ali Yimer nel mese di settembre il giorno 26. Gli hanno avvelenato il cibo durante il matrimonio: si sono salvati tutti coloro che hanno consumato il cibo grazie all'intervento dei sanitari. Dopo tre giorni non siamo riusciti a capire chi è stato.

Esaminando il caso, il sospetto cade sul signor Kebede Amza Jamal il quale però nega tutto, per questo motivo ci siamo risvolti a te per risolvere il caso. Cordiali saluti

Girma Messele Alje

Segretario del kebele 04 (La lettera reca il timbro ufficiale)

Un altro documento, datato 14 aprile 2000, e indirizzato al signor *Sheik* Teshome Feleke, dopo un ringraziamento iniziale gli comunica che il signor Yimer AberaYassim e il signor Ali Hussein Abera sono sospettati di avere rubato del denaro al signor Indris Hamhede che queste due persone hanno accettato di presentarsi dinnanzi a lui accompagnati dal signor Seifu Hassen. Si rimane in attesa della sua decisione. Hanno inviato in allegato un documento con le loro firme. Cordiali saluti

Il Segretario del kebele 03

V. TRASCRIZIONI DELLE REGISTRAZIONI

(con minutaggi)

V.1.1. Jama Negus: struttura della cerimonia

I dvd

00-2.23 canto comune con una donna che guida.
2.23-5.00 benedizioni, le donne ripetono *amen*.
5. 03-8.43 altro canto, la stessa donna guida, le altre rispondono *amen*.
8.45-10.30 benedizioni, inchini di fronte alla *leader* anziana di alcune donne, momento di pausa
10.31-14.10 altro canto guidato dalla stessa donna, coro di *amen* delle altre
14.14-16.50 offerta di una delle donne nell'incensiere (palline di incenso?) e continua il canto
16.50-18.50 benedizioni
18.50-21.23 altro canto
21.24-22.40 si alza una donna: benedizione ad altre due
23-25.30 alcune donne in ginocchio che pregano insieme poi benedizioni
25.40-32 fino alla fine.

VI.1.2. Jama Negus 2: struttura della cerimonia (continua)

II dvd

00-6.00 canto
6. 00-8.00 benedizioni che partono dalla donna *leader*, le altre ripetono *amen*
8.00-12.29 altro canto
12.30-16.19 riprese in esterno delle benedizioni del “folle”
16.20-16.50 benedizioni dell'anziana
16.50-17.10 canto
17.11-18 pausa; inizio della preparazione del caffè; distribuzione del cibo; il “folle” parla
18.30 - 21 benedizioni, una delle donne è in piedi e riceve la benedizione dell'anziana, è quella che preparerà il caffè
21-27 preparazione del caffè

VI.2. Segno Gebeya. Casa di Alì prima *hadra*: struttura della cerimonia

I dvd

00-1-13 Alì e altri anziani pregano in moschea al piano di sopra della casa di Alì
1.13-9.45 inizio della *hadra* con un canto comune, prima più sostenuto, in piedi, si battono la mani, alcuni ombrelli sono aperti.
9.45-10.53 il canto si fa più lento, prevalgono le voci degli anziani, benedizioni, uno degli assistenti di Alì è in piedi.
10.54-18.25 inquadratura degli anziani che pregano con in mano una versione in amharico del Corano, la platea non risponde, cantano solo loro.
18.25 -25.45 inizia a cantare Alì, solo gli anziani rispondono.
25.45- 26. 30 pausa silenziosa.

26.30-28. 33 inizia un altro canto di Alì che guida, gli anziani ora sono in piedi, battono le mani, si dondolano, ora anche gli altri fedeli partecipano al canto.

28.35-31.22 inizio delle consultazioni: Alì chiama un uomo di cui non si intende il nome nome e comincia fargli delle domande

31.22-31.50 (fine cd 1 e continua in cd 2) seconda consultazione Alì chiama una donna: Belaynesh età presunta: 55 anni

V.2 Segno Gebeya . Casa di Alì prima *hadra* struttura della cerimonia (continua)

II dvd

00-1.24 Alì interroga una donna e le chiede chi è. Non ha risposta. Le impartisce consigli igienici sulla dieta e le chiede di un parente morto. Interrompe la conversazione dicendo all'assistente di ricordarsi quello che si sono detti

1.25-3.16 nuova consultazione, che non posso riprendere si tratta di una donna di mezza età Yanealem già stata da Alì per problemi di cuore. Alì richiede intervento del medico.

3.17-3.37 breve pausa.

3.38-6.00 nuova consultazione con un uomo, Abera, che non posso riprendere perché fuori dalla vista. Alì indovina il suo problema di soldi e dice che qualcuno della famiglia soffre per mal di testa, cioè la moglie

6.04-6.58 soluzione per la moglie di Abrea che non è presente: polvere da annusare 3 volte al giorno per 4 giorni. Segue altra consultazione con Assan (frammentaria), Alì indovina che ci sono litigi in corso e malattia in famiglia. Conferma dei litigi e lite della madre. Alì si ferma e non da soluzione, fa partire un canto

7.00-9.25 canto collettivo, sostenuto, tutti battono le mani.

9.26-10.15 inizia una consultazione con adorcismo per un bambino attaccato da uno *sheitan*, lo espone lei

10.15- 11.26 pausa a cui segue un adorcismo per un uomo

11.27-12.43 [manca]

12.45-13.07 adorcismo per donna di giovane età (probabilmente la stessa del min 9.26 la donna parla con Alì).

13.08-16.16 inizio in un canto mentre donna in stato di possessione danza piegata in due davanti al tamburo, tutti intorno cantano e battono le mani

16.16-19.33 la donna parla Alì la rassicura sullo spirito: “digli ti conosco, non tornare più” e le chiede di tornare-

19.35-23.52 nuova consultazione di seguito Almaz, donna, sui 40 anni

27.03-28.30 inizia il canto comune: Alì guida, tutti sono in piedi e battono le mani

VI.2.1. Segno Gebeya. Casa di Alì: decifrazione dei canti degli anziani

Il canto iniziale della prima *hadra* non si comprende; si capisce qualcosa solo dal minuto 9.45: gli anziani cantando leggono un testo in amahrico; il canto contiene espressioni locali e qualche parola araba

[siano in zona amhara nella regione di Kilil, Wollo è la vecchia denominazione]

Dal min. 9.45 in poi un anziano con un libro in mano, legge cantando:

Neby yemiyastera [Neby è il Profeta (Maometto)]

Bekita nenjera

Uno chiama il nome di Maometto
anche quando non ha quasi niente (*kita*, cioè pane e *injera*)

dunque: anche con poco posso chiamare il nome del Profeta

Eyetetatebe nech eyelebese
Begulbet yereda
Ajeb ajeb serg eyedagese
Endih yale gobez edawun chere

Si è lavato, si è pulito si è vestito in bianco
ha aiutato nei lavori manuali
come se fosse un matrimonio [*ajeb* significa canto]

dunque: lavorando si può essere felici come un matrimonio.
ha saldato i suoi debiti

Ageb abeb ayzoachihu
Dibbena chibcheba (dibbe è oromo)
Atitlu ayzoachihu

Coraggio coraggio non dovete aver paura
a cantare a battere il tamburo
quando di tratta di preghiera

Ageb ageb Molid
yashalenal mot aykerimina:
coraggio, a noi occorre pregare per il *Molid* [nascita di Maometto, o Mawlid]
perché tanto la morte è sicura

Setum bihon wondum Molid uawota sew endeminim bilo yagebal genet:
sia uomini che donne che si ricordano del *molid*, sicuramente vanno in Paradiso

Yekematilewal rasu tekebito:
è lui che ci pensa dopo [li accompagna in Paradiso]
Medinanim bework eyankebekebe:
anche la Medina è dipinta d'oro

Min 18.25 inizia a cantare Alì (sentito fino al 23)

Jemale jemale wofochu yirgef
Wondim aydelemwoy yewondim digafu
batti l'albero in modo che gli uccelli se ne vadano
è il fratello che aiuta l'altro fratello
[non bisogna sentirsi soli; i due vv. finiscono in rima]

Saltano alcune parole. Alì cita Gobba, [località molto lontana dal Wollo, dove ci sono musulmani] e dice
endeminew gobba
come sta Gobba?

VI.3.2 Segno Gebeya . Casa di Alì. Prima *hadra* decifrazione delle consultazioni

1a consultazione

Alì (A.) chiama un uomo (U.)

A.: Sei venuto un' altra volta? Dove sei stato? Dove hai incontrato queste persone? (intende i demoni) e, rivolgendosi allo spirito, è la prima volta che l'hai colpito?

U: sono stato colpito dal diavolo ad Assab, Eritrea. (era già venuto e aveva già avuto una soluzione a un problema).

Alì sospende la risoluzione del caso.

2a consultazione

Alì chiama un uomo (U)

A:qual è il problema?

U: Ho trovato una gallina con la gola tagliata vicino a casa, ci sono delle persone che mi minacciano

A.: devi denunciarli alle autorità giudiziarie. Io non posso trovare la soluzione.

3a consultazione

Alì chiama una donna: Belaynesh (B.) di circa 55 anni
le fa delle domande (che non si comprendono)

B. : non risponde

A.: (le impartisce consigli sanitari): devi bere poco caffè o leggero, non mangiare roba grassa
Le chiede di un parente morto.

B: non risponde

Poi interrompe bruscamente dicendo all'assistente di ricordarsi quello che si sono detti.

4a consultazione

Alì chiama con una donna che non si vede e che non posso riprendere

Si tratta di Yanealem (Y), donna di mezza età;

Y. : *sono già stata qui e ho un problema di cuore*

A.: devi andare dal medico per il cuore visitare di altri centri di cura e andare alla moschea .

Poi condanna i sacrifici compiuti in altri centri, che sono in concorrenza con il suo e ribadisce il consiglio di andare dal medico per il cuore.

Breve pausa

5a consultazione

Alì chiama Abera (uomo di mezz'età) che non si vede, e che non posso riprendere.

Si comprende che Alì indovina che ha un problema di soldi e che qualcuno della famiglia soffre per mal di testa: la moglie.

Alì gli dà un consiglio per la moglie che non è presente: deve annusare da 3 volte al giorno una polvere per 4 giorni.

6a consultazione

Alì chiama Assan (A), (non si vede e le parole si percepiscono in modo frammentario)

Alì indovina che ci sono litigi in corso e una malattia in famiglia.

Alì conferma i litigi e parla di una lite della madre poi si interrompe e non dà soluzione al caso.
Fa partire un canto collettivo, sostenuto, battono le mani a cui segue:

7a consultazione:

Dialogo tra Alì e il demonio [S.] che parla per bocca della donna [P.]:

A: Dove l' hai presa? dove l' hai attaccata?
 gli aiutanti picchiano la donna che grida: "*Sto morendo*"!
 A. : Dove l' hai presa? Mi devi dire dove!
 poi ripete (insieme all' aiutante) :
 Di' che non torni più! Promettilo!
 P./S.: *Non torno più*
 A.: Di' "*uuuuuhhhh*" tre volte (è il grido di quando uno soffre): *aiuto aiuto! Da quando l' hai presa?*
 P./S.: *È un anno!*
 A.: Cosa dici ora ?
 P./S.: *Non torno più!*
 Alì: Di' rrrriiiiiii
 continuano a percuoterla . A un certo punto quando il *sheitan* dice:
 P./S.: *Non torno più.*
 A: (pensa che lo S. lo prenda in giro aggiunge) *Cosa ti portiamo?*
 Il demonio non risponde. Picchiano ancora
 A.: *Ti diamo delle urine?*
 La donna è prostrata , non più le forze di prima
 A: *Non l' ha lasciata.*

Senza stacchi tra l'adorcismo ora è la volta di un'altra donna (P..) (probabilmente la stessa del min 9.26)

8a consultazione

A.: qual è il problema
 P.: *bruciore alla pelle*
 A.: avevi già avuto soluzione, ma non sei tornata. Sei stata da altro guaritore (di cui fa il nome) o vieni qua o dal medico, non devi andare da altri guaritori.

Senza pausa chiama un altro

9a consultazione

Chiama Mohamed (M.) uomo giovane sui 20 anni
 A.: qual è problema
 M.: *sono qui per madre e padre.*
 A.: chi ha lo *zar* in famiglia?
 M.: *la madre che lo ha avuto dalla nonna*
 A. (dà primi consigli prima dell'adorcismo) : *il padre deve andare dal medico; la madre prima di andare dal medico deve prendere per 5 giorni la polvere che gli darò*
 M.: la notte mi sento soffocare, ho smesso di studiare.
 Inizia l'adorcismo
 M/S parla con voce di donna (lo *zar* che lo possiede è probabilmente femminile).
 Alì comincia il trattamento e parla con lo spirito.
 Fa adagiare il ragazzo sul tamburo, gli assistenti lo battono con code di vacca mentre Alì urla con voce possente attraverso la finestra:
 A.: rrrrrrrrrriiiiiiiiiiiiiii scappa esci fuori!
 M/S (gridando mentre è riverso sul tamburo.) : "*riiiii riinii*"
 Poi esce di corsa dalla stanza ripetendo ancora
 rrrrrrrriiiiiiiiiii, rrrrrrrriiiiiii.

VI.3.1. Struttura della seconda *hadra*

I dvd

[Alcune parti di canto si comprendono, soprattutto all'inizio]

00.-2.08 benedizioni degli anziani

2.08-2.37 Alì controlla fuori dalla sua finestra e parla con un assistente

2.38-11.48 inizia il canto degli anziani (torna la luce elettrica) che stanno seduti, dondolano il busto, scuotono le mani, masticano *chat*.

11.50-14.25 continuano le benedizioni degli anziani che guidano l' assistente di Alì che prega di fronte al tamburo.

14.26-18.53 l'assistente si siede, bacia la mani di un anziano e il tamburo; continua la preghiera cantata degli anziani

18.57-20.49 cerimonia del caffè, Alì dice qualcosa che non comprendiamo; tutti stanno in silenzio, poi l'assistente distribuisce il caffè.

20.49-23.23 Alì impartisce benedizioni da dietro la tenda

23.27-28.09 inizio del canto comune, che parte da Alì, di cui comprendiamo "*Popolo dei credenti*" in arabo.

28.10-29.24 inizio delle consultazione con una donna età presunta, sui 40 anni, che ha problemi di salute dovute alla possessione da parte di uno *sheitan*.

29.24-31.34 inizia il rito: la donna è sul tamburo

31.35-32.33 alla finestra Alì dialoga con lo spirito; la donna, alla fine, esce gridando.

32.34 fine dell'*hadra* tutti battono le mani mentre gli assistenti di Alì sono ancora in piedi attorno al tamburo

VI.3.2. Segno Gebeya. Casa di Alì, struttura della seconda *hadra* (continua)

II dvd

00-0.37 Alì inizia una pratica di guarigione su una donna affetta, pare, da un *buda*

0.37-2.30 Alì dice di non potere fare nulla per lei e che nemmeno il medico lo può : la donna torna sul fondo della sala e dialoga con Alì 2.32- 2.36 Alì chiama un' altra donna, Taytu, prima di cominciare il dialogo fa partire il canto: alcuni ombrelli sono aperti, tutti sono in piedi, battono le mani, e dicono *ay below*: "dai dai"

3.10- 4.56 Inizia dialogo tra Alì e Taytu

4.57-5.40 Taytu porta il bambino vicino alla tenda di Alì che lo batte con la catena di legno

5.41- 6.52 continua il dialogo tra Alì e la madre e Alì dà una soluzione per la malattia del bambino

6.53- 7.00 Alì chiama varie persone e fra loro sceglie un uomo.

7.00-13.14 consultazione con l' uomo, Albuko, sui 50 anni e soluzione del caso

13.15-15.03 Albuko è posseduto da uno spirito di origine borana che parla con voce femminile, che Alì tenta di espellere.

15.09-16.10: Alì fa partire il canto; i fedeli rispondono e battono le mani, in piedi: (non si intende)

16.10-17.15 (non si intendono le parole)

17.16-22.58 consultazione con Azeb, donna, di giovane età, probabilmente poco più di 20 anni

23.00-27.35 nuova consultazione con Taytu, giovane donna, intorno ai 20 anni

Problema: non riesce ad avere un figlio Alì propone la sua soluzione.

27.36-29.10 Adorcismo con la stessa donna in cui chiede nome dello spirito (Tesehyesh); la donna esce

29.14- 30.00 inizio del canto: i presenti battono solo le mani, seduti

30.01-33.11. canto con donna, iniziato da Alì in *trance* (non comprensibile)

VI.3.3. Segno Gebeya . Casa di Alì Struttura della seconda *hadra* (continua)

III dvd

00-0.49 Alì parla piano con una donna: (non si comprendono le parole)
0.50-1.46 chiama una donna giovane con bambino, canto e adoramento.
1.46-3.10 canto, cerimonia del caffè e adoramento per una donna
3.18-6.01 canto comune intonato da Alì, tutti sono in piedi e battono le mani
6.13- 15.05 consultazione con un uomo di mezza età, Sayd
15.06-16.42 consultazione con Hammed
16.43-17.20 canto durante la consultazione
17.20-20.04 continua la consultazione con Hammed
20.05-24.34 consultazione con Alì (omonimo del guaritore)
24.50-26.45 Alì dopo avere chiamato varie persone parla con Fatuma (rimane in piedi anche un uomo, Abera, il successivo con cui parlerà, con cui scambia qualche parola) che viene per la madre malata e la figlia e dà consigli.
26.46 Alì chiama varie persone (Abdul, Fuad, Mohammed)
26.46-28.14 consultazione con ragazzo giovane, meno di 20 anni (forse Abdul) già venuto, ora gli si dà un rimedio.
28.15-31 consultazione con Mulu, donna sui 20 anni a cui Alì dà consigli
31-33 continua la consultazione con Mulu a cui si aggiunge un'altra donna, anziana (Tsetargew'?) che ha avuto dei lutti.

VI.3.4. Segno Gebeya. Casa di Alì struttura della seconda *hadra* (continua)

IV dvd

00- 0.45: inizia una consultazione (di cui manca la prima parte) con una donna sui 30 anni, che tiene un bambino in braccio, di cui non si conosce nome: viene per un'altra colpita da spirito maligno. Consigli di Alì
0.46-2.26 consultazione con Mohammed, giovane sui 20 anni (forse già venuto). Alì gli dice che ha il malocchio (*anya tela*) e dà consigli a lui e alla madre.
2.27-3.47 Alì chiama varie persone, poi si rivolge a Seid
3.38-4.28 canto, intonato da Alì, tutti in piedi, battono mani e si suona il tamburo (intendiamo solo *Salam Allah*)
4.29 momento di pausa, si accende l'incensiere, chiacchiere tra le persone
nota: nello stesso dvd la numerazione ricomincia da 00)
00-1.35 inizio di preghiera, non cantata, degli anziani, invocazioni davanti al tamburo (non comprese)
1.35-3.50 si mastica il *chat*
3.50-9.30 nuove invocazioni cantate degli anziani, senza tamburo (non comprese)
9.31-21.25 canto più rapido, con ombrelli aperti, in piedi (non compreso)
21.31-23.57 canto più lento degli anziani (parole del Corano? non comprese)

VI.3.5. Segno Gebeya. Casa di Alì, struttura della seconda *hadra* (continua)

V dvd

00. -2.42 canto di Alì con *trance* di varie donne, ritmo di eskista (non compreso)
 2.43-3.58 una donna si inginocchia di fronte al tamburo e adorcismo di un'altra donna inginocchiata davanti al tamburo. Alì parla con lo spirito, che si chiama *Engochaye negn* (*negn*: sono io, *Engochaye*, l'ultimo pezzetto di *injera* che si dà ai bambini), lo insulta, lo allontana e la donna scappa fuori
 3.59-5.47 Alì continua il canto (non compreso), tutti in piedi battono le mani, altra donna in *trance*, versi di incitamento.

Nota : dal minuto 8.00 la numerazione ricomincia da 0

5.54-8.00 - 00 a 3.34 consultazione con Emboch, donna sui 20 anni che espone il problema del fratello, quasi morto
 3.35-4.00 consultazione con Amakel, donna, giovane (età non chiara) la cui figlia sta male. Alì dà un rimedio.
 4.01-4.18 chiama una donna, Selche, che non si vede; segue un mormorio generale
 4.19-7.25 continua la consultazione: per parlare di Selche c'è altra donna Zeyneba, giovane sui 25 anni (?) già stata qui 9 mesi prima, per un problema della figlia
 7.26-8.30 consultazione con Sender, uomo di mezza età, solo senza casa né parenti. Alì gli dà un consiglio
 8.31- 10.35 Alì continua il dialogo con Zeyneba e trova la soluzione al suo caso
 10.36-11.15 consultazione con Assan, uomo che viene per sé e per la madre
 11.15-12.25 Alì chiama Selfe, ma per ora non continua le consultazioni. (mormorio)
 12.26-20.23 canto con Alì in mezzo ai fedeli (non compreso). È l'unica volta che Alì è in mezzo alla stanza, due donne sedute che non cantano né applaudono.
 [Da 15.09-16.02 Alì prende la donna per i capelli, la scuote con violenza e incita lo spirito a lasciarla. 16.36 -17 prende anche un'altra per i capelli e le dice qualcosa.
 17.47 la prende ancora min 20.00 Alì se ne va]
 20.23-22.22 l'assistente scudiscia le donne e un uomo con coda di vacca, seguono commenti di Alì

VI.4.1. Segno Gebeya. Casa di Alì, seconda *hadra*

I dvd

masticando *chat*, tutti, anche gli anziani che stanno intorno al tamburo e guidano i canti e le preghiere, cantano

amin amin.

È il momento della preghiera iniziale collettiva. Dopo le benedizioni di un anziano che gli anziani ripetono

Un anziano canta

Dio apri la strada per questa gente.

amen Maraba

gli altri

Maraba

l'anziano

Quello che è passato, che hai sofferto speriamo che non torni, Dio copra per noi tutto il male

gli altri

Amin amin

Alì fa partire un canto di preghiera che gli anziani seguono masticando *chat* (non decifrabile)
L' aiutante sta in piedi e gli altri tengono le mani aperte muovendole, un anziano li guida: lui è fermo gli altri si muovono ritmicamente e ripetono

Amin,

l'anziano aggiunge

Dio dacci da mangiare, salute, proteggici dal male

gli altri aprono le mani e dicono

amin.

l'anziano aggiunge

Dio dacci un segno(ajeb) che ci sei.

Una persona sepolta che fai rivivere, una sorpresa.

Poi l'aiutante bacia le mani di uno degli anziani e il tamburo.

Dondolando il capo da seduti gli anziani cantano:

Mohamed parente dei poveri che guarisci tutti, dacci un segno.

Mohamed è medicina per tutti.

Un secondo aiutante porta il caffè in silenzio prima ad Alì poi agli anziani quindi a tutti. Ora stanno tutti in silenzio.

Poi ricomincia la preghiera. Alì la fa partire da dietro la tenda. dice frasi generali come

Allah ya shiro:

Allah che guarisce.

La preghiera continua:

chi soffre, chi è malato, Allah lo deve guarire.

altri: *amin*

sono per tutti, lui sta pregando:

altri: *amin*

ci devi salvare dal pizzico di una mosca

altri: *amin*

dal pugno di un poliziotto

altri: *amin*

ci devi proteggere dalle gelosie (dei diavoli)

altri: *amin*

ci devi salvare dal suicidio per impiccagione

altri: *amin*

chi è qui non deve essere peso per lo stato

altri: *amin*

gli astanti stanno con le mani aperte, che scuotono, rivolti verso Alì che è nascosto dietro la tenda e dicono

ci proteggi dal materasso che non corrisponde al letto

(cioè continui a soffrire)

Alì dice agli aiutanti:

mangiate, mangiate (forse si riferisce al chat che stanno masticando).

Inizia il canto comune intonato da lui:

non c'è nulla impossibile per il nostro Profeta,

tu che riesci a fare tutto

jemale jemale

Popolo dei credenti

(*jemale* è arabo)
gli altri ondeggiavano il busto con le mani aperte.

1a consultazione

Alì (A.) chiama una donna (P.)

abet!

A. : se tu ti fossi lavata prima di entrare le mani, piedi, se fossi stata pulita (stin gia) potevamo darti delle creme (unguenti).

P.: *non lo sapevo di dovermi lavare.*

A. dici cos'è questo catarro sullo stomaco?

qualche volta ti fa un effetto di nausea, mal di pancia

P.: *sì, sì (awo awo), continua, padre mio, è la verità*

A. quando vai in bagno l'urina è rossa?

P.: *è la verità padre mio*

A. avverti anche un dolore dall'alto in basso?

P.: *sì sì padre*

[Credendo che si tratti di sintomi derivanti da uno *sheitan*, senza dire nulla] fa sdraiare la donna sul tamburo e grida

A.: adesso lascia (diavolo uomo) non lasci???

P/D: *dammi da bere!* [li prende in giro]

A.: *lascia!*

P/D: *no!!!!*

Alì al suo aiutante dice:

A.: siediti, non ti alzare, glielo faccio vedere io! dopo gli do un cazzotto !siediti!

P/D:*no!*

A.: Cosa?! ora ti faccio vedere io! mi capita anche questo! che non mi obbedisce!

mi è capitato un diavolo cieco, senza occhi!

Poi comincia a picchiare la donna con la coda di vacca e dice al diavolo :

A.: Di' rrrrrrrrrrrrrrrrrrrrrr. Esci!!esci!! non esci??

L'aiutante la picchia con la coda di vacca!

A.: fategli vedere poi buttatelo fuori! non lasci? Di' rrrriiiii poi lascia!!!!

P/D *oohhhh*

La P/D mette la testa dentro la finestra di Alì e dice : *ohi ohi*

Alì: lascia il nodo, slegala!

P/D.: *rrrrrrrrriii*

A: devi dire ho lasciato

P/D: (urlando): *sì ho lasciato!!*

A. : mi prometti che non la prendi più?

P/D: sùùùù sùù prometto ed esce urlando: rrrrrriiiiiiiiii

ricomincia il canto all'inizio senza voce, tutti battono solo le mani.

VI.4.2. Segno Gebeya. Casa di Ali, seconda *hadra* (continua)

II dvd

2a consultazione

Alì tratta il caso di una donna (P.) posseduta da un *buda* che viene sdraiata sul tamburo

A: *vai vi!!!. lascai, lascia abbandona, ti costringo*
mentre l'aiutante (Ai) la picchia piano con la coda di vacca l'aiutante dice:
(Ai.) *cosa ti hanno detto? lascia lascia.!!!!*

un anziano (An) dice :

(An) *questo non lascia!!!!*

A. (rivolto alla P) vai via!

E mentre lei si appresta a tornare al posto e le dice:

A.: sei dimagrita, ti ha fatto a pezzi, ti ha succhiato! (rivolto a tutti) la sta facendo soffrire, è dimagrita). (rivolto alla P.) *dici che hai paura del malocchio? Di una persona che ti vuol far male, come il buda?*

P. *sì, vedo tutto buio, il giorno diventa notte, per questo sono venuta qui per chiedere aiuto*

A.: il tuo cervello è colpito, è diventato vuoto se l'è mangiato il diavolo. Non so cosa sia, anche se vai dal medico peggiora.io non posso guarirti, se c'è qualcuno che può, io non posso!!

P.:*io non vado da nessuna parte io sono venuta qui perché mi deve guarire.*

3a consultazione

Alì chiama Taytu (T.), (nome cristiano) donna abbastanza giovane

T.: *Abet!* (presente)

Ricomincia il canto [dopo avere chiamato una persona Alì usa introdurre il canto a ritmo sempre più o meno uguale, gli ombrelli sono aperti, anche bambini e ragazzini, applaudono dicendo *ay below* (dai dai) in segno di eccitazione. Stanno aspettando l'arrivo di uno spirito e per questo si preparano.

Alì chiede a T.

A.: perché non hai portato, inventando scuse, convincendolo qualcuno?

T. *sì la prossima volta lo convinco*

A: cosa vuole quel qualcuno?

T. *è mio marito; mia sorella mi dice, "è il padre dei tuoi figli" e lo devi sopportare.* [T. voleva fare il malocchio al marito e la sorella non vuole]

A.: non devi fare queste cose !

T. *non lo faccio* (e rivolgendosi ad Alì lo chiama) *"yene mestawot", mio specchio e yene abeba, mio fiore.*

A.: gli devi dire, se non mi lasci in pace, stai attento.

T.: *sì maraba, yene mestawot.*

A.: per quale motivo ti rimane ancora il dubbio?

T.: *mio figlio è malato, lunedì io ho sofferto molto, non ho dormito la notte credendo a te grazie a Dio ho deciso ieri di venire da te. anche mio figlio è qua*

A. è maschio o femmina?

T. *è un maschio, ho portato anche mia figlia, Assale*[Assale era andata in un altro paese]

A.: il motivo è uno solo , perché litigate spesso e lei non sopporta questi litigi. non è figlia di tuo marito?

T. *no di un'altra persona*

A.: vieni qua, avvicinati

Taytu arriva con il bambino in braccio e lo mette giù, il bambino piange, l'aiutante li avvicina con forza alla tenda; il bambino continua a piangere e Alì lo picchia sulla testa con la catena di legno poi dice:

A.: sudando guarisce

Taytu sta il piedi con le braccia alzate come in preghiera

A.: il bambino è stato preso da uno spirito fuori casa, camminando sulla cenere del fuoco; dov'è questa cenere?

T. *a casa mia sia davanti che dietro la buttiamo, dappertutto*
 A.: *ah su quella strada davanti a casa tua ce n'è molta!*
 T. *sì sì proprio lì l'ha preso, verso mezzogiorno quando è troppo caldo*
 A.: *sudando guarirà (picchiandolo suda)*
 T. *già ieri da quando l'ho portato qui ha cominciato a sedersi, prima non ce la faceva*
 A.: *non ti preoccupare, con sudore va via*
 T. *in questo credo io, perché guarite tutti per questo l'ho portato. sia i miei figli che la mia vita è nelle tue mani. io sono povera, sono nelle tue mani. non ho padre, madre, non ho fratello.*

4a consultazione

Alì chiama Shymelis [nome cristiano] e Tadesse
 entrambi dicono: *abet*

A. chiama un altro uomo (U): *vieni tu che hai l' asciugamano! tu sei di Albuko?quando sei venuto? lunedì?*

U.: *ieri*

A. *non ti è toccato ieri?*

U.*No*

A. *perché stavamo mettendo a posto quelli di lunedì;ieri abbiamo lavorato poco, solo 13 casi, era il giorno più importanteti vedo soffrente*

U.: *è vero perché la testa non funziona, con molti pensieri*

A.: *sei venuto per te o per altri?*

U.: *per me, sto male io*

A.: *allora il cuore ti sta bruciando?*

U. : *sì sì non solo quello anche il cervello*

A.: *il cuore si distrugge, ti senti molto stanco, mentre parli ti interrompi? e la mattina fai fatica ad alzarti?*

U. *sì sì non cela faccio*

A.: *ti senti stanco vero?*

U. *sì mi sento stanco*

A: *una donna che sembra nera voleva avere un rapporto con te per ingannarti*

U.: *questa casa mi deve dire cosa ho, il mio cervello non funziona. la casa sa. non mi ricordo*

A.:*secondo le usanze del posto, chi è che ha chiesto quella donna per te?*

U: *era mio cugino e anche mio fratello che hanno chiesto; mio fratello è qui con me; prima con loro due eravamo andati da un prete per parlare di malattie*

A.: *cos' ha detto?*

U. *il prete mi ha detto ti preparo una medicina locale (in genere scrivono apole e si portano al collo, probabilmente è questa la medicina)*

A: (al fratello, F.) *cosa ha detto il prete?*

F. *ha consigliato la medicina, la malattia è quella che ti fa cadere.*

U. *il prete mi ha dato medicina locale, e dopo 3 giorni sto di nuovo male; a questo punto al prete non ci credo, anche se mi danno qualcosa non ci torno; qualcuno mi ha indicato il tuo nome e sono venuto da te*

A.: *chi ha chiesto per te medicine?*

U. *mio cugino e mia moglie anche loro [sono andati] dal prete e poi qualcun altro mi ha detto di andare da una wollye (guaritrice) a questo punto non credo che mi guariscano perché il cervello non funziona. credo che mi guarirai tu*

A. *sei andato dal medico?*

U.: (tenendo le mani aperte)no

A. *cosa ha detto la wollye?*

U.: *pregate per lui*

A.: *è come se ti si stesse picchiando con un sasso la testa?*

5a consultazione

Alì chiama Jemal Yassuf Yasin e Azeb (Az.) (donna)

Az.: *abet abet abatè (sì mio padre) abet yene abat: mio padre*

A.: *chi sta male? qualche parente?*

Az.: *mio figlio*

A.: *non l'avevamo guarito qualche tempo fa??*

Az.: *sì ma non sono tornata più perché lavorava come muratore*

A.: *ecco perché non ci credi! tu non ci credi! vai via!*

Az.: *io ci credo per favore*

A.: *sono due i tuoi figli?*

Az.: *sì*

A.: *sei divorziata?*

Az.: *sì, sì*

(sta in piedi con mani aperte)

A.: *la sorella di tuo marito, è lei che vi fa litigare?*

Az.: *sì, mio specchio è la verità è lei. è andata a prendere mia figlia*

A.: *hai tentato di portarla dal medico?*

Az.: *no, è gonfia. guarisce solo qui non la porto dal medico quando era piccolissima è stata colpita dal malocchio; io non so non so niente; lo sai tu*

A.: *tu devi portarla dal medico e poi si deve lavare qua; ora devi rivolgerti alla chiesa di san Gabriel e di san Giorgio, prendi pomate da loro*

Az.: *sì sì mio padre, anche la piccola è cristiana.*

A.: *qui non c'entra niente religione! non devi toccare la religione, io i musulmani non li guarisco???*

Az.: *sì sì ho sbagliato non dovevo dirlo,*

A.: *anche se ti do benedizione la religione non centra nulla (vuole trattare tutti)*

Az.: *per favore me la salvi questa bambina, io ho sbagliato*

A.: *portala dal medico a Worre Ilu nella clinica statale, non dai privati. devono diagnosticare bene. quando era piccolissima è stata colpita da malocchio. ora si è arrabbiato:*

Az.: *io non capisco niente (perdeva il filo).*

Gli aiutanti le dicono: *senti quello che ti dice, vai da dottore*

A.: *prescrive: pelle, unghie, ossa di iena, aglio, misto con il fumo, dopo averli bruciati, la bambina deve annusarlo un giorno sì e un giorno*

Az.: *dove trovo le iene?*

A.: *in qualche modo le devi trovare*

gli aiutanti dicono: *“sei matta si trovano le iene, tutto si trova!”*

A.: *venerdì devi portarla dal medico. ti scriverò quello che devi fare.*

Az.: *io sono povera*

A.: *anche se le compri non costano più di 5 birr, che importanza hanno i soldi, l'importante è la salute. Quando arrivi dal medico devi dire che ti mando io! quando arrivi in clinica devi chiedere di Habtamu, che è di carnagione chiara, è lui che deve diagnosticare ma devi dire che ti mando io*

6a consultazione

Alì chiama la giovane Teyitu (T.) che risponde:

T.: *abet*

A.: *(infastidito dai piani dei bambini), grida: questi bambini! (e le chiede) con chi sei venuta?*

T.: *con Mulu che è la moglie di mio fratello*

A.: *cosa ti è successo? mentre venivi qui mormoravi cosa pensavi?*

T.: *Sì perché sto male per questo parlo da sola*

A.: *(arrabbiato chiede) chi è il genitore di questo bambino che piange??*

A.: non è che hai costruito in un posto che si chiama Bontu?

P. *sì sì è vero, mean new yenegeneleta: mio signore*

A.: quel posto abbandonato (*wona*) non è adatto.

P. *sono costretto perché anche i miei parenti mi hanno detto di trovare un posto per riunirci, così ho deciso.*

A: è inutile che tu mi continui a ripetere: devi spostarti più avanti o indietro o cercare un'uscita (possono esserci spiriti)

P. *ishi marahaba* e tiene sempre le mani in alto e sta in piedi

A: se non fai come ti dico, non so cosa fare per te, il rischio è alto, ti ammalerai

P. *maraba, è la verità*

A. (consulta i suoi anziani e chiede loro): quest'uomo è normale secondo voi?

P. *è la verità, ripete, è vero che ho dei problemi; la soluzione è nelle sue mani, me la deve trovare lei*

Alì: io non sono distributore di terre! la terra di chi ti devo affidare? non ti posso dare la terra degli altri

P. *io che ne so, non capisco più niente, la mia vita è appesa a un filo, sono distrutto, mi vogliono male lì*

A. : tu ti eri rivolto a qualcuno?

P. *sì a un uomo che ora è morto*

A. a quell'uomo che si chiama Nega?

P. *sì sì è la verità*

A.:*Nega quel cretino che non vale niente!* (usa *kirakimbo*: cretino in linguaggio giovanile)

P. *è la verità.*

A.: cosa ti ha detto?

P.:*mi ha risposto dicendo devi abbandonare questo posto, morirai se ci resti*

A.: ti ha detto ad esempio avrai nemici? non riesci a risparmiare? ti ha detto avrai malocchio?

P. *l'unica cosa che mi diceva era di abbandonare questo posto*

A.: allora in tutto questo che soluzione ti ha dato?

P. *mi ha detto solo ti darò qualcosa contro queste malignità, ma io non l'ho preso* (*wukabi*, qui è usato nel senso di malocchio).

A.: ti ha dato qualche medicina locale?

P.: *no non mi ha dato niente e il giorno dell'appuntamento non mi sono presentato*

A. Nega come è morto?

P. *nel paese gira la voce che qualcuno l'ha ucciso*

Alì: da questo dobbiamo proteggerci!

P. *ah è vero*

A.:dove è morto?

P. *si dice che è morto a Kabi* (Wollo)

A. sabato prossimo continueremo

P. *ishi ishi, araba* (con le mani sempre in alto fin dall'inizio) tornerò ok.

8a consultazione

Alì chiama ora Ahmed (Ah,)

Ah.: *abet* (presente e fa una sorta di inchino)

A.: ieri non ti abbiamo chiamato? (solo quando è arrabbiato A. usa la prima persona , altrimenti usa il noi)

(Si sono alzati in due, entrambi con le mani alzate, forse Ah è con un accompagnatore)

Ah.: *no non mi avete chiamato*

A.: quando sei venuto?

Ah.: lunedì

A.(rivolto all'altro) : tu non eri chiamato?

Accompagnatore: *sì ma non mi ero presentato*

A.: tu hai perso il tuo turno (rivolto ad Ah) con chi sei venuto?

Ah.: *con Abera*

A.: quando sei arrivato cosa stavi pensando?

i collaboratori suggeriscono ad Ahmed : “devi dire qualcosa”

Ah.: *mentre venivo qui pensavo credo in voi, quindi sono convintissimo che mi guarirete*

A: chi è che non crede a un woly ?

Ah: *non lo so*

A.: allora sei tu che non ci credi! se no hai creduto solo a parole; mi stai raccontando cavolate, non credi in me (non sei maturo) ti farò sapere sabato prossimo, hai creduto a parole.

a questo punto riprende il canto: tutti si alzano cantando “ *selamela*” (forse significa *salute per dio*, in un arabo storpiato.) tutti applaudono

9a consultazione

Alì chiama un altro paziente (P.)

A.: nell’ombelico sei gonfio, qualcosa che ti fa male?

P.: sì, *scililaye* (signore)

A.: se mi avessi risposto lunedì scorso avrei trovato soluzioni, ora tentare è impossibile

P. *aiutami, scililaye*

A. devi andare a Gorbessa (dove ci sono acque salutarie) e fare il bagno per 7 giorni

P. *scililaye abebaye* : ok mio fiore (*scililaye* è arabo *abebaye* è amdarico); *quando ci devo andare abebayewa?* (superlativo, fiore di tutti)

A.: tra quindici giorni, non prima

P.: *ishi scililaye* (sì signore)

A.: vai lì, fai il bagno e poi torni qui.

P. *ishi essey* (ah ho trovato!) *abebayewa*

A: quando si dà la soluzione se non l’accettano mi fa arrabbiare (lui l’ha accettata)

Si sente un fischietto, un modo di Alì per rasserenare l’atmosfera.

A un uomo chiede:

A.: con chi sei venuto, con Tamene? Fatuma chi è?

U.: Tamene è venuta con me, è la mia compagna, Fatuma è il mio vicino di casa!

10a consultazione

Alì chiama un altro uomo che si chiama, come lui Alì (Al.)

Al.: *abet!*

A.: a te capita che quando ti alzi ti fa mal di testa, ti gira, è vero? si sta trasformando in anemia

Al.: *sì sì è la verità*

A.: cosa ti è successo perché stai male?

Al: *è successo che mia mamma sta poco bene*

A. cosa ha detto tua mamma?

Al: *mia madre mi ha detto di chiedere qualcosa per lei e io sono venuto*

A.: non ti abbiamo chiamato lunedì scorso?

Al.: *sì ero stato chiamato ieri?*

A.: non ti abbiamo dato un parere?

Al: *non avevo capito e sono tornato*

Alì: chi è che ha male a un occhio?

Al: *è mia madre*

A.: gli fa un dolore forte?

Al: *sì sì è vero*

A. tu l'hai portato dal medico?

Al.: *sì l'ho portata ma non è servito*

A.: dove l'hai portata esattamente?

Al: *qui vicino in campagna*

A: chi ha detto che le bruciano gli occhi? è lei che ti ha chiesto di venire qui

Gli assistenti gli dicono: “*rispondi!*”

Al. mia suocera e i parenti mi avevano consigliato di fare una *wadaja* io non ho voluto farla e sono venuto qui

A. non solo le fanno male gli occhi, ma anche ha mal di testa che le spacca la testa

Al.: *sì*

A.: da un occhio non vede?

Al.: *è vero con uno non vede*

A.: chi era che è morto da parte di tua madre?

Al: *ha perso un figlio*

A. in quel periodo lei si svegliava presto per piangere e quando girava di qua e di là è stata colpita da uno *sheitan*

Al. *è la verità.*

A. quand'è che stava molto male?

Al.: la volta scorsa, tempo fa

A. gli ordiniamo una cosa che deve annusare riscaldandola; portala a un centro chiamato Maybar dove si fanno i bagni e devi portarla lì tre volta alla settimana. ma lei aveva fatto qualche promessa a qualcuno per guarire (fioretto)?

Al. *grazie*

A. questo qua non ha capito come rispondere! chi è Mohamed per lei? (per tua madre)

Al. non risponde

A.: lei chi ha all'estero? (in un'altra zona dell'Etiopia)

Al.: *ha un figlio che se n'è andato*

A. ora deve prendere 5 cucchiaini da annusare poi portala a Maybar per tre giorni [non dice di che cura si tratta]; tu devi sbrigarti perché quest'occhio sta diventando cieco, ho capito che sta malissimo

Al.: *sì è la verità*

A: chi è che ha ordinato gioielli locali come portafortuna?

Al: *mia sorella*

A. cosa ha detto tua sorella?

Al. *mi ha detto fai wadaya martedì*

A: quale giorno era?

Al: *era martedì*

A.: lì cosa gli hanno detto? cosa l'ha colpita? quale jinn ? coprila per bene e le devi dare la polvere per l'occhio, la deve annusare ed esce una specie di fumo e lei deve stare sopra ed annusarlo

Al.: *essay* (soluzione!) *yene abeba, mio fiore* (*abebaye* è la stessa cosa)

A.: se fai tutte queste cose qui guarirà e l'occhio tornerà normale

Al. *ishi marahaba* (sempre con le mani in alto in segno di preghiera)

Alì fischiotta per cambiare argomento

chiama Idris non risponde, poi Hasen, quindi Yimer [che significa “diventi bello” nome musulmano e cristiano, deriva da Homar musulmano] che risponde.

Alì chiama Fatuma (F.)

11a consultazione

A.: stai poco bene? cosa ti succede?

F. *mi fa male l'occhio*

A.: ah non hai altre cose?

l'accompagnatore di F. risponde: *sta male la figlia* (c'è uno che dall'inizio sta sempre in piedi con tutti i malati sarà aiutante)

A.: solo la figlia?

F. *anche mia madre*

A.: con chi sei venuta?

F.: *con Abera e gli altri*

solito fischiello di Alì nel silenzio assoluto dell'assemblea

A (come parlasse a tutti) *sua madre deve pregare e venire qui lei stessa*

L'accompagnatore risponde : *marahaba (ok) yene abeba* (

A.: Fatuma! che cosa hai sognato?

F.: *ho sognato un re con la bandiera seguito da molti uomini e donne, mi hanno detto questo è un re*

Alì poi chiama Abera (Ab.) (nome cristiano che vuol dire: colui che ha acceso la luce) che stava in piedi da prima.

Ab.: *abet*.

A.: (sempre rivolto a Fatuama) devi portarla per 5 giorni dove c'è l'acqua Tebel (acqua santa dei cristiani) e oltre a questo io non posso fare miracoli.

F. *ishi*

anche Abera risponde *ishi*. Abera è fermo con le mani in alto che gli tremano

A.: *il giorno 27 la devono portare a Tebel*

12a consultazione

Alì chiama Abdul e Fuad Mohamed

qualcuno risponde *abet*, uno (P.) si alza

A.: non ti è toccato ieri il turno?

P.: *sì mi era toccato*

A.: ora ti ho dato il responso, avvicinati

P.: (abbassa la testa)

A.: c'è una cascata d'acqua non forte, come fosse un asciugamano, che ti massaggia il corpo; devi fare così, cura con l'acqua ma l'acqua non deve essere né forte né bassa; su tutto il corpo deve scivolare.

P.: *qual è la medicina giusta che devo usare?*

A.: tu devi fare queste operazioni e poi devi andare dal medico perché ti sta succhiando il sangue, ti rovinerà tutto il corpo, devi lavarti 2 volte al mese compresa la faccia; si sta trasformando in malattia della pelle, anche se tu non la vedi

P.: *marahaba* (con voce timida e non convinto del tutto).

13a consultazione

Alì chiama Mulu (M.) (nome cristiano, che significa vuol dire "piena") coperta dal gabi bianco che tiene

A.: perché sei venuta qui? cosa ti è successo?

M.: *ho finito le medicine*

A.: a quanti mesi hai abortito? eri vicina a partorire?

M.: *sì sì*

A.: dove eri andata alla fine della gravidanza?

M.: *in una clinica*

A.: perché?

M.: *per fare le analisi*

A.: cosa ti hanno detto? quale giorno era?

M.: *era lunedì*

A.: ti hanno detto che partorirai o perderai il bambino?

M.: *non mi hanno detto niente*

A.: allora quando sei andata in clinica si muoveva il bambino?

M.: *sì molto bene*

A.: vedi sembra che si muova ormai è sciolto è come un tessuto, ti sembra ma non si muove

-M.: *sì è vero che non si muove*

A.: allora per farlo muovere devi prendere le mie medicine per 5 giorni in modo che cominci a muoversi prima del parto se no è grave

M.: *ishi marahaba* (ok grazie)

A.: io vedo come se fosse un tessuto non si muove è solo sangue che sta lì tu devi venire da noi, anche se non ti chiamiamo devi venire sempre qui in modo che lo teniamo sotto controllo

M.: *ishi marahaba* (ok grazie).

A.: ogni 15 giorni 2, 3 volte devi prendere una cosa che bevi (mia medicina) e frequentare qui ogni lunedì e martedì e dopo ricomincerà a muoversi. stai tranquilla creeremo vita, ci pensiamo noi! chi è che ti ha accompagnato?

M.: *è mia sorella*

A.: chi?

M.: *mia sorella, ma c'è anche mia madre*

A.: vedete l'ha distrutta sta malissimo (lo descrive ai parenti) quando ti siedi come ti senti? una persona non può prendere medicine solo perché le ha trovate, ma bisogna vedere la capacità fisica. (si rivolge ai parenti): chi è morto da parte di lei?

una donna (D.) risponde: *suo fratello*

A.: ripeti!

(D.) *suo fratello, le era morto anche il primo figlio* (intanto bambini presenti piangono)

Alì mostra dispiacere per tutte queste morti

14a consultazione

Alì parla con una altra donna (D.)

A.: dove eri andata? cosa ti era successo?

D.: *non sono andata da nessuna parte*

VI.4.4. Alì, seconda *hadra* (continua)

IV dvd

A.: l'istituto (può essere campo di formazione anche militari) si trova sopra la montagna?

D.: *sì è un posto isolato è un deserto*

A: (si capisce che la D. è venuta per un'altra) quando l'altra stava per andarsene si è trovata in questo deserto è lì che è stata colpita (Bahr Dar, forse il fiume, non la città).

perché non masticate chat (facendo preghiere, pregando)

D. *no non l'abbiamo fatto*

A.: vieni sabato prossimo, e poi ti dico dove dovete andare a masticare *chat*

15a consultazione

Alì chiama chiama Mohamed (M.)

M.: *abet!*

A.: (ai collaboratori) lasciatelo perdere, non prendete soldi! (e sottovoce): quello sembra un cadavere

Silenzio assoluto.

A.: tu hai il malocchio (*ayna tela*, *ayn* occhio e *tila* ombra?); quindi vai dai cristiani che hanno le medicine adatte; per tua madre invece ti diamo qualcosa da annusare per tre giorni e poi da riscaldarsi con quello che ti diamo (come il fumento intende e non dice mai il prodotto). Lavati anche gli occhi con la polvere e poi guarirai. non devi andare all'estero (in altra città o altro quartiere). Non lasciare tua madre qui, che poi sente la mancanza.

16a consultazione

Alì chiama, Beyenech (che significa “giudice”), Nurit (che vuol dire “devi vivere per sempre”) e Mariam.

poi Seid (S.).

S.: *abet*.

M.: sei venuto ieri? hai dormito qui?

S.: *sì sì*.

M.: con chi sei venuto qui?

S.: *con Alì* (Seid indossa il berretto musulmano classico, ascolta in piedi con le mani alzate in segno di preghiera).

Dopo un po' di silenzio comincia il canto di preghiera: *Selam Allah* (*pace a Dio*) intonata da Alì, gli altri sia alzano in piedi battendo le mani e il tamburo e continuando a ripetere *Selam Allah*, poi l'inserviente riaccende l'incensiere; tutti si siedono e si scambiano sottovoce chiacchiere persone qualcuno dice: *ci sono io che pago il tamburo!*.

altri dicono: *che Dio vi ricambi di quello che avete dato*

Alì (mentre altri ridono) dice: non conosce la nostra usanza

Continua la preghiera senza canto, i fedeli tengono le mani all'insù. C'è chi mastica *chat*.

A un certo punto Alì dialoga con gli aiutanti dà ordini, ma non si capisce cosa dica.

Alcuni fanno commenti sulla qualità del *chat* che stanno masticando. Alcuni dicono che non è buono, altri che è piuttosto secco.

A.:dice: il *chat* di oggi fa venire l'ulcera. A un certo punto si vede un uomo sotto il forte effetto del *chat*.

Comincia una preghiera di ringraziamento (si canta in arabo e si chiede grazie a Dio; il coro ripete *amin* molti masticando *chat* , alcuni hanno le mani rivolte in alto in segno di preghiera.

Un anziano continua a guidare la preghiera (si fanno richieste in nome di Allah e il coro ripete *amin*) tra le preghiere si comprende: *chi è venuto perché sta male: Allah lo deve guarire*. Il coro risponde *amin*.

Non vi è uniformità in questo canto: (si ha l'impressione che ognuno segua un proprio ritmo) dove si fondono l'amharico con parole arabe.

Qualcuno si copre la faccia con le mani.

Questa è una preghiera assai più lunga delle altre:

Quando Alì prega per una singola persona, il canto è assai più breve. Tutti muovono le mani dal basso all'alto con le palme rivolte in alto (ognuno prega per conto suo perché ognuno vuole per risolvere i suoi problemi interni).

A un certo punto il canto si accorda e tutti seguono lo stesso ritmo. In questo momento non si sente la voce di Alì sembra che si riposi approfittando della lunga preghiera.

A un certo punto tutti si alzano in piedi cantando: *Bismilahi* (in nome di Dio, in arabo); continuano a cantare applaudendo con l'ombrello aperto (va capito perché). durante questi canti gli aiutanti del guaritore incitano dicendo: forte, dai (*hi-hi: dai dai*).

Ora nel canto si avvertono passi tratti dal Corano tradotti nell'idioma locale.

Proseguendo il ritmo aumenta, uno tiene una torcia: le parole del Corano sono accompagnate da battimani e dalla musica.

Il ritmo si fa sempre più incalzante (i bambini, spaventati, piangono); gli assistenti sono scatenati ad incitare la gente! Gridano : uh! uh!!dicono per incitare i fedeli.

Cambio la guida del canto: è sempre uno degli anziani, quello che aveva “abusato” del chat. quello che tiene la torcia sembra Alì.

Ora Alì torna a guidare il canto!ripetono Mohammed. la velocità del ritmo aumenta e i fedeli sembra che danzino.

Il ritmo decresce la preghiera è più raccolta. Qualcuno dice *amin*; uno si chiude le orecchie per non sentire.(forse si concentra sulla sua preghiera)

Gli aiutanti passano tra le gente con un cesto per raccogliere offerte in denaro.

VI.4.5. Segno Gebeya. Casa di Alì, seconda *hadra* (continua)

V dvd

Comincia una fase di danze scatenate in *trance*: (questa danza si chiama eskista ed è tipica del Wollo ed è praticata anche nelle cerimonie religiose ed anche nei matrimoni).

Le donne si muovono molto con le spalle; in mezzo alla stanza due donne ballano gli altri le applaudono e le incitano cantando: una ha faccia tutta coperta; sono entrambe in *trance* e poi si buttano per terra, si inginocchiano. Una bacia il tamburo e uno aiutanti le dice: avvicinati vieni qua.

17a consultazione

A.: avvicinatevi tutte e due e agli aiutanti dice: preparate il tamburo.

Una donna giovanissima (P.) si è inginocchiata

A.: (agli aiutanti riferendosi allo spirito (S.) che la possiede) avete visto questo è forte, è un maschio.

A: (parla allo spirito) tu sei di Gondar??

P/S rrrrrriiiiiiii

Gli aiutanti la percuotono

A.: chi sei?

P/S *Engochaye negn*: (*negn* vuol dire sono io. *engochaye* significa “il mio pezzettino di *jngera*”, l’ultimo pezzo piccolo si chiama *engocha* e viene dato ai bambini è il nome dello spirito)

A. tu sei un ladro, un delinquente, un bugiardo, vai via adesso, mi prometti!!

P/S.: *sì sì ti prometto non torno più.* e scappa fuori

e poi comincia il canto. ogni volta che inizia il canto i fedeli si alzano sempre in piedi C’è una donna che danza scatenata con il volto coperto

17a consultazione

ora Alì chiama una giovane ragazza Emboch (E.)

E.: *abet*

A. : chi è che ti ha mandato da noi ?

E.: *mio fratello con voce flebile* (uno di quelle che ballavano)

A.: E tuo fratello che sta male? Il corpo di tuo fratello si sente stanco, moscio?

E.: *sì (shililaye*, in arabo “ mio signore”)

A: oggi non possiamo è un giorno maledetto. Normalmente facciamo 30, 40 persone oggi è giorno maledetto ne abbiamo fatto solo 13.

E. *eshi yene abeba (sì mio fiore)*

A.: sei andata da qualche altra parte per risolvere il problema?

E. *sì sono andata a Mangosa (centro di guaritori) da lì mi hanno mandata a Galla Giorgis dove si guarisce con le acque sante (ti lavi da solo, oppure ci sono preti); io non conosceva quel posto, allora sono andata a Gatira Giorgis.*

A.: Gatira Giorgis si trova in Woldya, cosa ti hanno detto lì?

E.: *no non mi hanno detto niente solo di fare tebel* (con acqua benedetta)
A.: ai piedi che problemi ha?
E.: *niente. Solo mio padre ha problemi*
A.: (arrabbiato) come mi dice che non ha niente, sta soffrendo!! non vedi che il corpo è diventato secco??
E.: *sì è molto magro!*
A.: perché non gli avete dato niente da mangiare! tu dici bugie! è meglio morire rubando che dicendo bugie!!! a volte le persone sono costrette a rubare perché non ce la fanno più, è giustificato!! tuo fratello se ruba perché a fame, lo mettono in galera e tu devi andare là a portagli da mangiare almeno una volta le settimana! e non è giusto! devi intervenire prima! quando è cominciata la sua malattia?
E.: *qualche tempo fa*
A.: nel mese di dicembre?
E.: *sì sì* (piange)
A.: lo stomaco è gonfio?
E.: *sì sì è quasi morto*
A.: qui ormai non c'è niente da fare, il medico è il medico, l'artigiano è artigiano, il contadino è contadino. Io non posso. A mio parere non ce la farà
E.: (piangendo) *aiutami!*
A.: io non metto le mani, non voglio sporcarmi le mani!!
E.: (insiste a chiedere aiuto) *l'unico che mi puoi aiutare sei tu*
A.: io non ti posso dire di uccidere gallina nera o rossa per guarirlo, non posso
E.: insiste
A.: le persone che sono vicine alla morte non devono venire a casa mia ; hai capito tutto?
E.: *sì, ma anche qualcuno mi ha chiesto di chiedere*
A.: tuo marito?
E.: *sì*
A.: io come faccio adesso! vai a sapere se il marito è ladro, delinquente o persona affidabile, ci devo pensare un po' !chiedi e poi torna qui [a volte Alì ha informazioni su chi sta male, stavolta non conoscendo vuole avere informazioni, lei tormenterà il marito che dovrà confessare qualcosa]

VI.4.5.1. Segno Gebeya. Casa di Alì, seconda *hadra* (continua)

V dvd

C'è una danza a cui i presenti partecipano applaudendo, tutti in piedi; il ritmo aumenta, uno canta, gli altri seguono. A un certo punto una donna perde il ritmo e parte per conto suo, comincia a togliersi il netela, le cade addosso in segno di squilibrio. non solo lei ma altre due donne vestite in maniera diversa, una col viso coperto con natala bianco, l'altra con sciarpa viola e vestito viola. queste tre donne diventano padrone della scena. partono per conto loro, segnale che qualcosa sta accadendo. a differenza di altri tempi si vedono i ragazzini che partecipano (10,13 anni circa). probabilmente sono venuti seguendo i parenti o perché gli piace ballo o per mangiare alla fine. il canto continua, una donna in modo particolare si vede in mezzo in prima linea e il ritmo aumenta, molti si tolgono natala e gabi alla parete per partecipare al ballo completamente. si sente un maschio che dice hihhhi ilill illil hihhhi: modo per incitare.
Il ritmo del tamburo aumenta (uno batte tamburo in prima fila non si vede) le donne che ballano in mezzo sono diventate 4, alcune con viso coperto alcune no. Non si sente stanchezza tra i partecipanti.

l'uomo che canta dice: "ageracin Dessie semacin Wolloye": il nostro paese è dessie ma gli altri ci chiamano wolloye (abitanti di wollo)

le due donne invece che seguire il ritmo saltano, perdono il ritmo, una di loro ha cominciato a dare segni di stanchezza, l'altra ha cominciato a saltare. complessivamente l'applauso diminuisce, il ritmo cala, a un certo punto una delle donne vestita di bianco si è accasciata per terra (segnale di spirito???) ma si rialza subito...

un'altra donna si vede in terra a questo punto la gente mormora, Alì lancia frasi che non si capiscono.

18a consultazione

A.: alla donna (D.), vieni vieni, che sei?

la gente intorno commenta. Uno degli aiutanti la picchia con coda di vacca ma non forte, gli altri aiutanti dicono: *è venuto il momento di farla liberare.*

A: *likek: lasciala!*

D/S *rrriiii rriiii (mi rassegno)*

A.: di' *rrriiiiiii* di nuovo

D.: *rrriiiiiii*

A: chi sei? (gli si rivolge come se lo spirito fosse un maschio)

D/S: *Ingoccia* (o nome proprio o pezzettino di injera piccolo per bambino, l'ultimo pezzettino a volte le donne chiamano il guaritore Ingocciaye: il mio pezzettino più importante per il bambini)

Alì: sei Ingoccia?

D/S.: *Sì sì*

A: torni a casa tua? mi prometti che lasci?

D/S.: *Sì sì lascio, vado via...*

A: per conferma di' Woyehu

D/S.: *Woyeho! woyeho* (non ha significato preciso, significa "oh")

A.: da quanto tempo l'hai presa?

D/S.: *da un mese*

A.: ecco perché! sei nuovo, faccio fatica a mandarti via, così non torni più.

D/S *sì sì non torno più, prometto*

dopo ricomincia il canto. Una voce dice nuovo: "allargatevi preparatevi" e poi il tamburo batte e la gente segue. Ora si sente la voce di Alì, gli altri lo seguono; ci sono molte meno persone di prima, in mezzo si vede una donna con la testa coperta con sciarpa di vari colori che parte a modo suo, non segue il ritmo. Vicino c'è un ragazzo di 13, 14 anni, forse figlio di uno dei partecipanti o un suo vicino di casa; se vede che il ballo gli piace.

Si sente forte il tamburo, la gente è in piedi ad applaudire; solo una donna, seduta in fondo, non partecipa. Poi silenzio assoluto.

19a consultazione

Alì chiama Ingoch (I.) donna senza *netela*, con le treccine, con la mano destra sulla gancia, ha lì'aria preoccupata la voce bassa

I.: *Abe abet* (sì presente)

A.: chi è che ti ha mandato qui?

I.: *un signore che era qui prima mi ha consigliato di venire qui*

A.: è tuo fratello che sta male?

I.: *sì sì è mio fratello che sta poco bene*

A.: siete dello stesso padre e madre o di uno solo?

I.: *sì sì*

A.: è vero che gli fa male tutto il corpo? oggi non possiamo prendere questo caso, non è la giornata giusta, anche se facciamo 30, 40 persone al giorno

I. : *quando posso tornare?*

A.: io per te non vedo nessuna giornata! l'hai portato da qualche altra parte prima di venire qui? sì l'ho portato da un tipo (non dice chi è)

A: e lui cosa ti ha detto?

I. *mi ha detto di andare a Galla Giorgis:* (gli Oromo erano chiamati dagli Amhara in modo sprezzante Galla: sono allevatori di bestiame e contadini, l'istruzione è appannaggio solo degli Amhara.). *Posto dove c'è acqua benedetta dove vanno gli Oromo.*

Non sono andata perché è lontano (ci sono preti che curano)

A: Galla Georgis è famoso!

I. *sono andata in un altro posto.*

A. : lì cosa ti hanno detto, che malattia ha?

I. *non mi hanno detto cos'ha, ma solo che devo fare benedizioni con l'acqua*

A.:Come non ha niente! non gli fanno male i piedi?

I. *sì sì*

A.: eh certo che soffre ai piedi! infatti è dimagrito nelle gambe; io non voglio essere bugiardo, non posso promettere una cosa impossibile e recita un proverbio : “Washto Kemimot Serko Yebela Yishalal”: *piuttosto di morire raccontando bugie, è meglio mangiare rubando:* meglio non raccontare bugie, se rubi per mangiare non è un problema. Ali non vuole raccontare le bugie
A.:dice io vedo che i piedi sono come incatenati. non si può liberare. io non posso fare determinate cose.

Silenzio totale, anche per la gente che ascolta.

I. (la donna continua a piangere, sta in piedi) : *mi deve aiutare, io che devo fare...*

A: l'ultima volta cosa gli era successo a tuo fratello?

I. : *l'ultima volta quando?*

A.:era dicembre (Tahsas) in quel periodo aveva mal di stomaco ognuno ha il suo ruolo, il contadino fa il contadino, l'artigiano fa l'artigiano il pediatra fa il pediatra, io non posso entrare nel lavoro di altri. Secondo me non lo guarisco, non c'è niente da fare (forse non vuole entrare in competizione con altri guaritori)

I.: *cosa devo fare?* (piange)

A.: (arrabbiato) ti sto dicendo che non faccio nulla, qui non ci vuole mica raccomandazione, ti ho detto che non posso far nulla, non voglio prendermi una responsabilità così complicata. Chi è chiamato alla morte non posso fermarlo.

Silenzio assoluto

A.: (sembra parli sempre con lei) è tuo marito che ti chiedo di venire per lui?

I.: (con voce molto timida) *sì...* (probabilmente il fratello era il marito)

A: io non posso decidere adesso, se è un ladro...devo fare indagini approfondite su questa persona, anche tu informati se va con altre donne...devo sapere chi è dopo che hai verificato puoi tornare

I.: *torno*

La gente commenta: “il marito che prima era il fratello...”

Un uomo le dice: *tu devi dire Shililla* (di' sì)

I.: *Shilla shililla*

e chiama Amakel:

20a consultazione

Ali chiama Amakel (Ak.) [nome cristiano]

AK.:*abet*

A.: perché sei venuta?

Ak.: *ho portato mia figlia perché sta male*

A.: gli hai dato la medicina? (ha fretta) gli devi dare questa medicina per 4 giorni consecutivi così guarisce

(non la tratta bene, forse perché ci sono molti che aspettano o forse è già venuta varie volte)

21a consultazione

Ali chiama Selche (S.)

la gente mormora, Ali continua a chiamare, qualcuno risponde:

è fuori, è fuori

appena S. torna

A.: fate largo! perché sei venuta? anche questa sembra aver portato la figlia, che è successo?

S.: *ha un problema di diarrea in continuazione*

A.: io avevo detto che dentro lo stomaco aveva problemi perché si vedeva, era un po' sembrava come se ci fosse un oggetto dentro. non avevo prescritto delle medicine? non le sono servite a niente o non le avete date? io le ho prescritte le medicine in modo che la malattia uscisse insieme alla diarrea, la medicina serve proprio per far uscire la malattia insieme a diarrea, se non le date non guarisce (rimprovera).

uno degli aiutanti (o un uomo presente), dice:

è vero questo aiuta per fare uscire la malattia [ribadisce il concetto del guaritore per convincere la paziente]

A. dopo quanti mesi siete tornati qui?

S.: *sono passati 9 mesi*

Ora S. parla della sorella che ha problemi di matrimonio:

A.: io vedo un punto nero, una ferita? (una rottura irrisanabile); nessuna ferita, ma ci sono dei problemi. L'uomo è così, sei arrivata a una situazione non risanabile (cita Allah).

Arriva una ragazzina Zeyneba

A.: ora devi rispondere precisamente a certe domande (è testimone dell'altra): che cosa ne sai?

Z.: *il ragazzo è andato via*

A.: il ragazzo chi? il marito?

Z.: *sì, il marito*

A.: per quanto ne sai tu litigavano ogni tanto? li hai mai visti litigare.

Z.: *sì e poi il marito ha deciso che lei deve andare via.*

Silenzio assoluto e poi la testimone

Z.: *io non c'ero prima comunque so che anche prima della mia venuta non andavano d'accordo e poi quando li vedo io non vanno d'accordo, per questo motivo il ragazzo, voglio dire il marito, ha deciso che la moglie se ne deve andare*

A: litigano spesso? (senza attendere risposta) secondo me qui subentra anche la gelosia

Z.: *è vero, mi sembra così*

A.: (rivolto a tutti) questa donna doveva ragionare aspettare il momento giusto, quando il marito si calmava un po' sarebbe tornato, non doveva avere fretta [non vuole che si separino] c'è un detto:

meterater alemetemamen : si parte sospettando per non credere (magari non è vero);

secondo lui la donna ha creato un sospetto per andare via. (ha cercato una scusa)

Silenzio assoluto. Le persone sono tutte sedute tranne la donna che parlava e tre aiutanti. In mezzo alla stanza c'è braciere acceso, intorno le persone si sono riunite.

22a consultazione

Ali poi chiama Sender (S.)

S.: *abet* [a quanto pare non è la prima volta che viene]

A. : l'ultima volta sei venuto qui perché avevi fatto un voto a dio (Mesal: voto, fioretto/vuol dire anche tossire. ma qua non centra) , è vero?

S: *sì*

A: hai dimenticato che ti avevo parlato del voto?

S.: *sì mi ricordo, sì*

A.: allora cosa hai chiesto e poi cosa hai promesso?

S.:*quando ero bambino l'hanno cacciato di casa, allora ho pianto molto, poi sono andato (forse in Chiesa) per farmi aiutare*

A.: perché hai pianto?

S.: *perché mi sono trovato senza casa, senza parenti da solo, non sapevo che fare, mi veniva solo da piangere dalla rabbia*

A: di nuovo devi fare Mesal

S.: *lo farò*

Alì chiama ancora Zeyneba:

A: ti avevo fatto delle domande a cui non hai risposto!

Z.: (tenta di rispondere) *l'ultima decisione l'ha presa il marito*

A: io non ti sto dicendo, dopo che è partito, ma dei problemi che avevano prima, loro avevano problemi, ma il problema eri tu!

Z. (fa finta di non aver capito) *ah è vero che loro e io non andiamo d'accordo...*

A: io la cosa la vedo! non me lo nascondere...

Silenzio assoluto, la gente è curiosa per sapere cosa vede lui

Z.: comincia a tremare poi un'altra donna con le mani in su aspetta il verdetto; Z. trema sempre

A: io lo vedo, tu ancora non sai!

A.:(dopo un silenzio assoluto rivolgendosi a tutti): litigano e il motivo e la gelosia. “ *betereterubet dingay yawordubet*” se tu asserisci che dentro una casa che ci sia un sospetto, lanci il sasso(*dingay*) e distruggi tutto. (la donna vuole danneggiare il matrimonio attraverso falsi sospetti)

23a consultazione

Alì chiama Hasen (H)

H.: *abet abet abet*

silenzio assoluto

Sembra che Alì non senta la risposta, qualcuno del pubblico dice: “*ha detto abet*”

A.: che hai? che ti è successo? perché sei qui?

H.: *io sto male, sono qui per me e per mia madre*

A.: con chi sei venuto?

H.: *con un mio amico che mi ha accompagnato fin qui ieri e poi è tornato a casa*

Alì chiama Selfe

ora gli aiutanti sono in piedi e uno di loro dice: “fate largo, fatela passare, basta così”.

Selfe si avvicina con il *netela* bianco.

A.: (chiama Zayneba) avvicinati a tua sorella!

Z.: *sì sì*

di nuovo gli aiutanti dicono : *fate largo*

La gente mormora, alcuni si spostano, con aria di stanchezza dopo un po' di silenzio si ricomincia il canto

Alì dice: *fate largo*. La gente mormora, alcune donne sono sedute per terra, gli uomini sono in piedi, oltre al rumore che fanno le persone , non si sente nulla.

Comincia il suono del tamburo e il canto. C'è uno che guida il canto (non è Alì); gli altri lo seguono, ha una bella voce. Il canto assume presto un ritmo veloce, come al solito. In mezzo alla gente si vede una donna vestita di bianco che non applaude e non canta, ha la testa testa coperta con un *netela*. Vicino a lei c'è un'altra donna senza *netela*, seduta:

Uno dei collaboratori la percuote. A un certo punto la donna si alza e se ne va: vuol dire che non era malata.

Poi l'assistente dice: *fate largo, qui è stretto, manca l'aria*.

Il ritmo aumenta. In mezzo alla gente ci sono due donne che non cantano né applaudono.

A questo punto arriva Alì vestito con la jellabya (la tipica veste araba lunga fino ai piedi e con la sciarpa tradizionale dei paesi musulmani sulla testa); lui continua a saltare come posseduto: vuole coinvolgere queste due donne e il suo spirito si manifesta su di lui (tira i capelli a una donna) poi prende una delle due donne (D.) con due mani e la mette in piedi e urla allo spirito che la possedi:

A.: lasciala! non lasci? Di' rrrriiii

D/S.: rrrriiiiiiiiiiiiiii

Alì la lascia e continua a saltare, sembra che stia male lui.

Gli altri lo applaudono

L'altra donna è seduta per terra. Alì continua a saltare in peda a una forte esaltazione; chiama l'altra donna seduta, la prende, si alza: la donna comincia a battere le mani in maniera lentissima, sembra affaticata, che stia male. Sulla testa ha tessuto bianco, Alì continua a saltare e a urlare, il ritmo della musica aumenta, mentre salta gira intorno a quella donna, a volte la chiama il ritmo del battito delle mani un po' diminuisce, sembra che Alì sia posseduto.....

Un'altra donna si è messa per terra, il ritmo della canzone di nuovo aumenta: Alì incita l'assemblea dicendo: *Ayzoh, Ayzoh: forza, forza, coraggio!!!!!!!*

Tra i partecipanti che applaudono la maggioranza sono uomini, le altre sere c'erano più donne che uomini, ci sono anche minorenni. Alì salta urlando Ah!!!! Ah!!!!, come se fosse lo spirito a farglielo dire sulle dita ha un grosso anello di bronzo.

Alla fuine di questa performance, torna dietro alla finestra. La donna è rimasta seduta al suo posto. Si ferma il tamburo segue applauso, poi silenzio totale.

A un certo punto la gente commenta quello che è successo: in mezzo alla sala ci sono le donne sedute e un uomo seduto vicino a loro. Un collaboratore con la coda di vacca si avvicina all'uomo che prima si era sdraiato per terra. Si sente la voce di Alì che gli dice

A.: alzati, ditegli di alzarsi, è un maschio! (il cliente in effetti è un uomo).

Tutti erano convinti che fosse una donna, perché era coperto col *gabi*. È pelato, di mezza età, la gente commenta, ma non si capisce quello che dice. È un uomo abbastanza robusto.

Si sente la voce di uno dei collaboratori che dice: *è grasso*

A.: questo ha mangiato troppo!! *Tetemdo Belto Belto* (*tetemdo* significa: dar da mangiare ai buoi per avere forza di tirare aratro. Alì intende: continua a mangiare senza far nulla).

Silenzi assoluto, tutti sono seduti a terra. S

Sembra che Alì faccia qualche commento alla gente, non al diretto interessato.

Il collaboratore dice: coraggio: *Ayzoh!!!!*

Non sembra che l'uomo sia malato, lo fanno alzare.

VI.5.1. Segno Gebeya. Casa di Alì, struttura della terza *hadra*.

I dvd

00.00-12.57 canto-preghiera (di cui comprendiamo solo un paio di frasi).
12.58-13.30 Alì è in piedi con a fianco un assistente, pausa
13.33-26.58 preghiera cantata, mentre Alì è alla finestra; dopo va dietro e non canta
(15.46) gli aiutanti distribuiscono il caffè
26.59-33.14 Alì dà il via alle benedizioni, l'anziano che prima guidava il canto si alza in piedi e si mette sotto la finestra di Alì.

VI.5.2. Segno Gebeya. Casa di Alì struttura della terza *hadra* (continua)

II dvd

00.00-3.40 benedizioni cantate; l'anziano in piedi le ripete
3.40-16.26 canto e *trance* di donne (si distinguono alcune frasi cantate da Alì, ma non si decifrano quelle del coro dei fedeli
16.34-19.35 consultazione con uomo sui 50 anni, già venuto prima colpito da uno spirito mentre camminava al buio; sua la moglie è posseduta da uno zar. Alì indovina prima i sintomi e trova la soluzione per entrambi
19.36 chiama vari nomi; risponde un uomo, Yimer, ma inizia subito il canto
19.46-24.39 canto di cui intendiamo solo “*sela mela*”(che Dio ti dia la pace) a cui seguono *trance* di donne
24.40-28.59: consultazione con Yimer, che ha problemi con la moglie. Alì ribadisce il verdetto del tribunale
29.00-32.50 chiama la moglie di Yimer , Kebebe e tenta di pacificarli

VI.5.3. Segno Gebeya. Casa di Alì struttura della terza *hadra* (continua)

III dvd

00-2.00 consultazione con un bambino, Mohammed, e sua madre; Alì lascia il caso in sospeso.
2.02-2.26 consultazione con un uomo sui 55 anni che ha mal di testa; Alì lascia il caso del caso
2.28-3.56 consultazione con Hussein, uomo sui 50 anni, non del posto, sembra più ricco degli altri: Alì indovina il suo problema: un amico ha la pressione alta.
3.57-14.10 consultazione con donna sui 30 anni, di cui non si capisce il nome, (5.50-6.10 Alì canta due strofe che contengono una parola segreta) che ha perso figlio e marito; si è riaccompagnata col fratello del marito. Ha problema alla testa e allo stomaco. Alì le dà consigli e medicinali.
14.10-21.49 consultazione con Tyaba e con Zeyneba (che entra in scena a 17.43): la seconda accusa la prima di stare con suo marito. Alì chiede il parere degli anziani, la soluzione è rimandata alla settimana successiva.
21.50-23.55 adorcismo per una donna, di cui non si sanno il nome né si valuta l'età
23.55-24.30 Alì si informa presso il marito sulle condizioni di salute di questa donna
24.35-26.05 adorcismo di un' altra donna
26.06-27.16 canto (che non si comprende)
27.17-31.07 consultazione: un uomo è inginocchiato davanti alla finestra di Alì, è accusato di avere parlato male di lui., deve chiedere perdono
V e assumere farmaci per stare tranquillo.

I.5.4. Segno Gebeya. Casa di Alì, struttura della terza *hadra* (continua)

IV dvd

00-2.56 Canto con *trance* di varie donne (non lo comprendiamo), poi pausa

3.14-4.20 adorcismo di una delle donne che danzavano, posseduta da uno spirito maschile (è tornata già varie volte).
 4.21-5.55: i presenti e gli assistenti battono le mani (non cantano)
 6.10-6.30 dopo che Alì ha chiamato varie persone, risponde una donna, Tsehanesh: si stende sul tamburo; il suo caso rimane in sospeso.
 6.35-7.25 Alì guida un canto
 7.26 - 9.55 consultazione con uomo sui 40 anni, di cui non si sa il nome: Alì indovina che c'è un uomo che lo danneggia
 9.55-11.10 consultazione con Silte, donna sui 40 anni, con che tiene un bambino in braccio il cui problema è che piange sempre. Alì propone un rimedio.
 11.11-19.19 canto e *trance* violente [nota: fino a 12.30 il canto è più chiaro, dopo si sente quasi solo il battito di mani]
 20.00 Alì colpisce una delle donne con la corona per pregliere
 20.10-20.53 canto di Alì (non comprensibile)

VI.5.5. Segno Gebeya. Casa di Alì struttura della terza *hadra*

V dvd

00.7.50 continua la consultazione con Yimer e la moglie (partecipano anche i presenti) che espongono il problema del loro matrimonio. Alì tenta di pacificarli, consiglia di seguire il volere dei parenti
 7.52-10.30 consultazione con Zeyneba che ha il problema della sterilità, a causa della quale ha perso 3 mariti. Alì indovina anche altri problemi di salute: soffocamento, dolori, ciclo mestruale che salta.
 10.34-12.35 adorcismo per la stessa donna
 12.36-14.40 consultazione con Alì ragazzo sui 20 anni, cugino del marito della donna: parlano ancora di Zeyneba che era stata colpita da ragazzina presso fiume, vicino a un sasso piatto. Alì domanda chi aveva lo *zar* tra i parenti; la sua situazione viene risolta per il momento con un adorcismo
 14.41-17.40 consultazione con Hussein, uomo sui 40 anni per un problema di salute della moglie. Alì, arrabbiato perché è andata da altri, consiglia di andare alle acque sante (*tebel*) e poi prescrive una medicina per sei giorni
 17.43 Alì chiama uomo sui 50 anni il cui caso resta in sospeso. Inizia un canto
 17.44-20.43 canto con *trance* di donne (non comprensibile)
 20.44-24.20 consultazione con un uomo, Alì, e sua moglie, che arriva al minuto 21.30 per problemi di salute della donna, che è posseduta da uno zar e a cui è stata diagnosticata la Tbc.
 [nota: dopo 24.20 la numerazione riprende da 0 fino al minuto 6.34 con cui termina il dvd]
 00-1.0 Alì pratica un adorcismo per questa donna, poi parla ancora col marito
 1.00-6.09 canto di Alì (non comprensibile) e *trance* di donne
 10-6.34: Alì si rivolge al marito: non riesce a dare soluzione subito al caso della moglie: la donna è stata colpita quando hanno ammazzato la gallina, perché ne ha toccato il sangue, non guarirà in breve tempo.

VI.6.1. Segno Gebeya. Casa di Alì, terza *hadra*

I dvd

Molte donne danzano.

Inizia la preghiera intonata da un fedele gli altri seguono e ripetono *amin...*

La stanza è affollatissima.

Tutti sono in piedi e pregano insieme, le donne hanno la testa coperta con il *netela*

Si sentono i pianti dei bambini, la gente tossisce, qualcuno parla per conto suo.

A un certo punto si fa silenzio assoluto e buio. Si affaccia un aiutante dalla finestrina ed esce; un altro entra. I bambini e i grandi tossiscono molto. Un uomo davanti a noi mastica *chat*.

La preghiera continua, l'anziano detta: Jema Ninus dicono.[Jimma zona a sud araba, dove stavano i turchi, forse vuol dire qualcuno della Jimma si è spostato per governare lì].

Altro momento di canto: tutti stanno seduti, i maschi hanno copricapi musulmani (*islam kufya*); quelli che non ce l'hanno hanno intorno al capo la sciarpa musulmana (*kefia*) o un *netela* messo come un turbante. Si prega seguendo l'anziano.

Dopo che si è fatto un silenzio assoluto, dalla finestrina appare un aiutante per controllare la gente, molti tossiscono, alcuni uomini masticano *chat*.

L'anziano continua a pregare (la preghiera è un misto tra arabo e amharico).

Ringrazia Allah dicendo: *è immenso il suo dono. ha osservato la nostra situazione ed è apparso tra di noi.*

A un certo punto molti si toccano la testa e la roteano, seguendo il ritmo del canto.

Poi l'anziano dice: *il padrone del mondo sconfigge il male! il messaggio del nostro servitore-dio.*

A questo punto un uomo rotea maggiormente la testa

L'anziano poi dice: *sintun asayehen: (quante cose ci hai fatto vedere)! Bismilahi: nel nome di Dio-Allah.*

Si ha l'impressione che la folla cominci a stancarsi.

Alì intanto si è affacciato alla finestra, un aiutante è in piedi con le mani aperte in segno di preghiera ha una *kefia* in testa.

Gli anziani sono seduti: uno di questi in piedi fa partire e guida il canto.

Un aiutante prepara un' enorme caffettiera.. Alì è sempre alla finestra. Gli aiutanti si passano il vassoio con le tazzine di caffè.

I bambini continuano a piangere.

Alì si affaccia alla finestra, accanto alla finestra c'è un *agelgl*: porta vivande.[usato dai cacciatori o dai viaggiatori] .

Alì,affacciato, dice: *portate la bambina che piange qui.*

Due aiutanti giovani, uno a destra del guaritore, uno a sinistra, come guardiani, sono rivolti verso la gente. I fedeli cominciano ad applaudire l'inizio di preghiera. Un anziano dice una frase , gli altri ripetono.

Un giovane distribuisce il caffè, tenendo la *jebena*. [Normalmente il caffè non si distribuisce girando con la *jebena*, ma offrendolo nelle tazze; forse qui lo fa per mancanza di spazio] prima va a destra poi verso sinistra.

Si vede una donna tutta coperta (con *netela* e *kemis*-vestito intero tradizionale) che si copre anche la faccia.

Intanto l'anziano ripete: *Yejima Abeba: il fiore di Jimma.*

Si continua a distribuire caffè, perché c'è molta gente.

La bavanda ha effetto tonico: la stanchezza passa, ora tutti partecipano in maniera attiva.

L'anziano che guida dice: *mechs nin yideregal?: che cosa si può fare?*

-è dio che fa tutto-o il male prevale).

Un altro anziano dice: *yamenut sieda: uno a cui tu dai fiducia ti tradisce.* Gli altri ripetono.

Continuano a offrire caffè, un aiutante si è coperto la testa con un tessuto nero;

Chi ha bevuto restituisce la tazza [se ridanno il caffè ti ridanno a ciascuno la stessa tazza perché dispongono le tazze sulla base della disposizione della gente.

L'anziano guida dicendo: *isat lay nanchew iye gereafachew: loro si trovano sul fuoco picchiateli: diavoli-bisogna bruciarli e picchiarli*), l'assemblea risponde: *awon: sì sì !!*

e lo ripete varie volte.

Poi l'anziano dice:

setochum wondochum yemigermu nachew:

sia le donne che gli uomini sono meravigliosi (sottintende *a combattere contro questo male*)

L'assemblea risponde:

awon yemigermu nachew: sì sono meravigliosi.

il vecchio dice ancora :

yene alem Allah: il mio mondo è Allah.

A un certo punto si sente la voce forte di una donna che dice:

tenesu tenesu: alzatevi, alzatevi!

L'anziano parla di Allah e di come è noto nel mondo, anche in Arar :

issu bemelaw alemna beharar.

L'aiutante con le due mani alzate in segno di preghiera incita gli altri a tenere le mani allo stesso modo; una voce di uomo dice:

digem digem: ripeti, ripeti, (riferendosi all'ultima preghiera).

A un certo punto si sente la voce di una donna che sembra cominciare a urlare a causa di uno spintiro che la possiede(zar??), ma poi si ferma.

L'anziano dice:

indaw mejen mejen: [*indaw* potrebbe essere una località nel wollo- *mejen* potrebbe essere il nome di uno zar]

L'anziano dice:

belasta kebele limot iko neber:

nella zona di Lasta qualcosa di importante stava per morire.

gli astanti rispondono:

awon awon...

sì sì..

a un certo punto l'anziano dice ancora :

wulo yigba:

torna sano.

gli altri ripetono:

amin.

Gli anziani ora sono tutti seduti.

Dalla finestra si affaccia un uomo vestito con un *gabi* bianco, che prima non c'era.

L'anziano continua a pregare, tra le sue preghiere riusciamo a comprendere :

marna wotet:

è il nostro miele e latte.

Il caldo sta aumentando e la gente si fa vento.

l'anziano canta ancora :

sew yalesew ayhonim:

l'uomo senza uomo è inesistente

i fedeli ripetono

amin

poi dice:

hayk tamoal al:

hanno detto che il lago è malato:.

i fedeli ripetono

amin

il lago è inquinato, salvaci.

un ragazzino che penso essere suo figlio si affaccia alla finestra di Alì.
Ora è Alì che guida e l'anziano ripete
algawun zergtew firash biyanetifu-
mindnew neggeru inklf yemaywosdew yetameme sewu?
nonostante che tu hai le comodità, il letto e il materasso a posto,
per quale motivo non si riesce ad addormentarsi quando si sta male?:

Alì dice ancora:

woratu zemeni yishalewal sinil. zemed lezemedu Allah anakesew yebetw sew telan inkuwanis yewochiw
mentre passa il mese o l'anno, mentre speriamo in cose migliori invece sembra che Allah abbia messo uno contro l'altro all'interno di una famiglia, figuriamoci chi viene da fuori. (le cose peggiorano)

Alì continua :

yelilitu zinab minim alalegn kentilo new inji yedebedebeigni
(*ken* vuol dire giorno, *tilo* buttare via) dunque :
il giorno mi ha buttato giù, sono stato sfortunato.
[L'amharico ha sempre un doppio senso qui si parla del tempo io sono sfortunato perché mi trovo male]
hanno chiuso la casa, sono andati via senza raccogliere le loro cose. La pioggia di notte non mi ha fatto del male (perché ero dentro casa), mi ha fatto del male quando ero fuori casa.

[nota per la lingua amarico: *kine*: parola nascosta
wokk: parola chiave, che ti dice tutto, in questo caso *kentilo*
sem: la parola non segreta, letterale]

Alì continua a suggerire all'anziano e poi anche i fedeli ripetono :

gulbetu kaltaye sew yiferal woy
se non vedi la potenza di un uomo, come fai ad aver paura dello stesso uomo?
gli altri ripetono
Amin

Alì continua:

sew ikul new yalut sew indet ikul new? workna zagol siraw leyekil new
hanno detto che gli uomini sono tutti uguali, come fanno ad essere uguali se l'oro è bigiotteria si fanno in maniera diversa!
[*leyekil* è parola chiave: che vuol dire "diversi". *kil* è il contenitore di acqua di ceramica, *leye* vuol dire sono, per- quindi vuol dire separati- *kil* vuol dire anche stupido].

VI.6.2. Segno Gebeya. Casa di Alì, terza *hadra* (continua)

II dvd

Alì canta e un anziano in piedi davanti alla finestra dietro cui sta Alì ripete, il pubblico segue sottovoce, l'anziano dopo ogni verso dice *amen*

1a) *ney buche ney buche ney listish injera* : vieni vieni a un cucciolo di cane, ti do l'*injera* da mangiare;

1b) *wodaj meslo telat yeset balinjera*: le donne sembrano amiche invece sono nemiche (*balinjera*: parola chiave (*work*) che vuol dire chi prepara *injera*- invece qui significa : *donna nemica*)

2a) *barejim gedel lay yiwotal terereg*: sopra una discesa lunga si intravede il sole
2b) *dihnet bicha new sewun jil yemiyaderg*: è solo la povertà che fa diventare scemo
(la parola chiave è *jil* che vuol dire *scemo*) ma qui significa *sopportare*: dunque:
anche se sei povero devi sopportare per diventare forte.

3a) *ere min binamir binmesil chereka*: anche se appariamo belli e assomigliamo alla luna
3b) *mejen yegna negger zor silibn temelisen chica*: non dimentichiamo che noi siamo fatti di fango, alla fine ci aspetta il fango; la parola chiave è *zor silibn* che significa: *quando uno non ti vuole parlare; destino di morte* in senso metaforico.

4a) *ahun min yibalal yegna kuratachin?* : come si spiega il nostro potere?
4b) *zor silibn lifers gelaci*: quando ci gira male il nostro corpo crolla, anche chi è potente (parola chiave *zor silibn*: significa *quando uno non ti vuole parlare; destino di morte*, in senso metaforico

5a) *mehn sitmotna sitwota kebet*: (*mehn* è donna senza figli): una donna senza figli quando muore o quando esce da casa

5b) *meche tamma neber yilal gorebet*: quando mai i vicini di casa dicono era malata! (non dicono la verità: *tamma* è parola chiave, vuol dire *stare male*, in senso metaforico vuol dire *quella donna non è pettegola*, dunque significa: si giudica superficialmente, gli altri sono pettegoli, lei no!

6a) *irasen fetiche sery ifeligalehu* : uno disfa le trecce e un altro le deve rifare

6b) *yebet lijen iras inew iserawalehu*”: i capelli di una figlia ci penso io a farli (*lijen ras* è parola chiave: *mia figlia è bagnata di acqua* è metaforico-invece, *la testa di mia figlia* è letterale)

Finita questa parte comincia canto, si alzano tutti in piedi e applaudono
a un certo punto donna vestita di bianco con faccia coperta comincia a lamentarsi in mezzo alla gente (*uhh uhhh*), poi altre due donne seguono lo stesso ritmo. Le donne si agitano sempre più violentemente gli altri aumentano la velocità di ritmo di applauso
la donna ripete: “*megen megen*”: [parola che non ha per noi non ha significato, forse un nome di località.]

A un certo punto si vede che la donna ha messo le mani sulla testa, altre due donne sono in preda a forte eccitazione; in mezzo un'altra donna tutta coperta vestita di nero.

La donna coperta di bianco aumenta sempre la velocità dei movimenti, saltando in alto, gli altri applaudono, a un certo punto Alì dice:

abet yegeta negger zare gibu gibu:

yegeta significa Signore, *abet* sta per meraviglia: convertiti, *gibu*: significa venite venite

yegeta è segnale di preghiera

poi continua il ballo e continuano ad applaudire e poi Alì dice:

marun wolelawun yekemisse sew silisewu: che significa *gli abitanti di Kemisse* (Wollo, sono oromo) *leccano la parte più buona del miele*. Ovvero *nel Kemisse la gente è buona come il miele*. (*marun* significa miele)

Alì canta e altri ripetono e applaudono, anche se alcuni sono stanchi, le donne continuano a saltare ma non sono cadute...

Alì canta:

zafun mitawuna wofochu yirgefu:

batti, dai un colpo all'albero in modo che gli uccelli scappano

[forse vuol dire: *dare un segno per farle cadere quelle donne!* è un caso particolare. non cadono sempre! donne che urlano. muovono il collo in modo rotatorio velocemente.]

A un certo punto si vedono persone con gli ombrelli aperti.

Una donna del pubblico dice :

ilil ilil

grazie dio, benvenuto

alcuni uomini, anche se il ritmo è forte, poiché sono visibilmente stanchi partecipano poco, mentre le donne anche se alcune di esse sono sedute, partecipano attivamente!

C'è gente che tossisce forte

Alì continua con frasi sempre cantate e dice:

wolajina mengist yetera yiwodal :

wolaji è madre-genitore: *mengist* vuol dire governo *yetera* vuol dire pulita, *yiwodal* vuol dire ama: sia il genitore che il governo amano una cosa pulita (il genitore ama chi è pulito, educato, al governo piace chi obbedisce, chi non fa rumore. *yetera* vuol dire pulito-come senso nascosto significa *chi chiama*: quando il governo chiama il popolo deve rispondere)

Cominciano le consultazioni; il canto si ferma, si fa silenzio assoluto; si alza un uomo (U.) con le braccia levate verso la finestra del guaritore.

1a consultazione

A.: con chi sei venuto? da solo o con qualcuno?

U.: *sono venuto da solo*

A: cosa ti ha detto tua moglie prima di venire?

U.: *non mi ha detto niente, solo vai lì*

A: la soluzione l'hai accettata? (c'è stato un incontro precedente)

U.: *sì ho accettato abebaye* (mio fiore)

A.:allora sei venuto perché hai problemi di salute?

U.:*sì mi avete dato appuntamento sia per me sia per moglie*

A.:Abazoba è vicino a te?

U.: *sì non è lontano*

A: tu sei stato colpito [da uno spirito di cui no si dice il nome] mentre camminavi, la sera era buio, in quell'attimo .Noi ti diamo medicina per tre venerdì consecutivi, la devi riscaldare un po' e prendere per tre giorni. e poi un'altra medicina che devi annusare e poi devi tornare qui

U.: *cosa devo dire a mia moglie?*

A : è lei che ha mal di testa?

U.:*sì*

A.:*la spalla gli fa male vero*

U.:*sì yene ababa*

A.: avverte anche mal di cuore?

U.:*sì*

A.:la notte non riesce a dormire?

U.:*sì*

A.:ogni tanto dice uhhh uhhhh?

U.: *sì sì*

A.: è lei che ha lo zar?

U. *sì, ogni tanto comincia a urlare*

A.: da dove è arrivato?

U.: *dai parenti*

A.: non ti posso dare medicine, se non lo zar si arrabbia

U.: *è vero abebaye*

A.: ti do questa medicina da annusare un cucchiaino con poco tre volte al giorno, dopo di che torni qua. dopo tutto questo devi tornare qui

U.: *ishi, ok* (vengo) *workeye* (il mio oro)

Resta con le mani alzate

2a consultazione

Alì chiama vari nomi tra cui Yimer (Y) che si alza in piedi

Y.: *abet abet*

A. siete in litigio marito e moglie?

qualcuno sotto risponde *abet*

poi un aiutante dice: *vieni vieni avvicinati*

La consultazione si interrompe.

Comincia il canto di Alì:

ai sela mela:

dio ti dia la pace [misto tra arabo e amharico]

cita anche Mohammed dicendo poi

pace per te, pace per tutti

Tutti applaudono e rispondono dopo di lui

Una donna con la testa coperta con telo bianco comincia ad agitarsi, tutti intorno a lei batono le mani, ma lei non segue il ritmo

Alì canta e gli altri rispondono a voce alta, tranne la donna che balla per conto suo

[Gli uomini hanno berretti musulmani sulla testa o stoffa intono al berretto (*kofya*) stoffa bianca intorno(*timtam*). la maggior parte dei musulmani ha la *kefia*]

I giovani maschi non hanno copricapo

Le donne hanno la testa coperta con il *netela* (stoffa più leggera del *gabi*) e *shash* per coprire i capelli, lo usano più le donne anziane (stoffa più corta) e indossano il *gabi*]

Una donna emerge con tutta la faccia coperta con il *netela*, balla ma non segue ritmo e tiene le due mani sulla testa girando intorno e poi si china (min 22) quindi poi si scopre. Gli altri applaudono e lei va per conto suo.

Un'altra donna grida:

ilil ilil: ringrazio Dio!

C'è un gruppetto di donne sedute, forse malate...una di loro ha un dipinto in mano che non si capisce cos'è.

Il gruppo sembra diviso in due, uno è affiatato e uno più stanco.

La donna con il *netela* continua a girare in tondo.

Ora il canto è fermo; a un certo punto si sente solo la voce del guaritore.

2a consultazione (continua) .

A. : se il tribunale ha deciso in quel modo, io non posso sostituire lo Stato. Lo Stato fa lo Stato io faccio quel che posso. Se il tribunale ha deciso in quel modo io non posso cambiare la legge dello Stato!

Y. *io sono venuto perché ho ragione e visto che ho ragione lei mi può aiutare.*

A: io non posso aiutarti, sono cose dello Stato, il tribunale si è espresso, come io non metto il dito tra il lavoro dello Stato non vorrei che lo Stato lo facesse con me . Ci rispettiamo a vicenda. Tu dici che hai ragione, ma il tribunale ha deciso il divorzio!

Y.: *l'ho portato anche da un giudice di pace anziano!* (*yezemed*: parente *dagna*: giudice)

A. : lascia stare il giudice di pace, ma parlami del tribunale. Quello che ha deciso il tribunale è sacro! se mi dice che hai ragione hai comunicato questa ragione per iscritto al tribunale?

Y.:*no non ho scritto niente!*

A.: allora senza fare una richiesta ufficiale cosa mi stai raccontando?

Y.: *non è che non la volevo fare ma ero malato.*

A.: se tu mi continui a ripetere che hai ragione allora vai a convincere tua moglie! per quale motivo dici così?cosa ti ha fatto lei?

Y.: mi ha fatto male perché non posso camminare, lavorare!non posso sposarmi

A.: perché ti ha tagliato le gambe? le mani i piedi?

Y.: io non lavoro, quindi mi può aiutare solo lei! signoria vostra riesce a risolvere queste problemi, quindi sono venuto per questo! (*aysanwotim*: lei che riesce risolvere tutto)

A.: su una cosa decisa dal tribunale, cosa mi chiedi a me! il tribunale ha emesso la sentenza

Y.: *io insisto che lei riuscirà. Una volta abbiamo chiesto in prestito i soldi per comprare un bue. Ora lei vuole vendere il bue e avere la metà.*

Si alza un uomo. un testimone (T.) che dice:

T.: *io ho tentato di risolvere la disputa ma non sono riuscito!*

A. qui si tratta di convincere la donna, qui qualcuno si può mettere in mezzo per risolvere la cosa, un anziano

T.: ora si siede.

Y.: *lei mi deve aiutare, io non ho nessuno a cui rivolgermi, lei è l'unico che mi può dare speranza!*

Alì chiama Kebebe (K.) (la moglie)

K.: *abet*

A.: lui ti accusa dicendo che non può lavorare, che gli hai fatto del male??

K.: *non ho fatto niente, solo la metà che mi spetta, quello che abbiamo a Segno Gebeya* [Segno significa lunedì-Gebeya significa mercato]

Y.: *mi ha fatto del male, mentre dormivo mi ha toccato con delle cose e da allora sto male*

K. (sorridendo) *ora parlo io e poi scopriamo la verità! L'hanno scorso era lui che con una medicina mi ha fatto del male! poi un'altra volta qualcuno da dietro mi ha preso il vestito (il netela) è lui che l'ha mandato!* Io non gli ho fatto del male: facciamo un giuramento: chi ha sbagliato deve pagare! davanti a tutto il paese anticipo cento birr, se perdo il giuramento li perdo!

A.: dai cercate di risolvere questo problema in modo pacifico! (poi si arrabbia e, rivolto al marito) d tu le dici di tornare per i figli ma non l'hai convinta!

Y.: *io vorrei che tornasse per i figli!*

Tutti alzano la voce (moglie, marito, Alì); la donna con le mani in su continua parlare, lo stesso fa anche il marito, Alì è agitato.

Y.: (insiste): *sono andato da un altro guaritore per farla tornare, dopo il tribunale, a Worre.Ilu*

A.: *da chi? da Brahane o da un altro?*

Y.: *da un altro* (si capisce che non vuole rivelare a chi si è rivolto) *.Sono andato da un altro perché* si stava rovinando la nostra vita [forse è andato da anziani del posto, non da un guaritore]. (si sistema il fazzoletto sui capelli).

Una voce tra i partecipanti uomini dice: *ha ragione lui!!* [forse perché le donne si devono occupare de figli...]

A.: a K. questi cento birr dove li hai depositati?

K.: *davanti agli anziani*

A.: avvicinati

K.: *sì sì*

la donna con le mani alzate si è messa in mezzo ferma ad ascoltare il guaritore che si rivolge al marito.

A. a Y.: *tu non devi trattare male questa donna io lo so, devi promettere che non lo farai più!*

K. contenta alza le mani in su

A.: ora andate a casa; dove sono i 100 birr?

[le donne tengono il denaro nel *mekenet*: tessuto come una cintura arrotolato in vita come una borsetta. o tessuto come borsetta messo al collo sotto le vesti]

K.: li dà ad Alì.

Un aiutante li consegna dalla finestra ad Alì che dice:

A.: la metà al marito e la metà qui

K.: *essey: grazie, sono contenta* [i soldi erano del marito e Alì gliene dà solo 50]

Ora donna con un bambino sulle spalle che dorme nel *gabi*, si avvicina a K. che ha avuto ragione, e le dà a sua volta ragione

Y. (lamentandosi della decisione)...*che ci posso fare io....*

VI.6.3. Segno Gebeya. Casa di Alì, terza *hadra* (continua)

III dvd

3a consultazione

Alì parla con un bambino di circa 12 anni (M.)

A.: sei venuto oggi?

La mamma (Ma) risponde: per lui

Ma.: *è venuto per la prima volta, non conosce la casa*

A.: è il tuo turno? ti ho chiamato? non sei Mohammed?

Ma.: (risponde per lui) *io vengo per la seconda volta*

Alì: su appuntamento o così?

Ma.: *su appuntamento*

A.: quando eri venuta l'ultima volta su appuntamento?

Ma.: *a novembre la prima e anche a dicembre. Mi sono informata da una mia amica che aveva un bambino malato che era venuta qua.*

A.: sei andata a Bilal forse per l'acqua benedetta. Quanti giorni ti sei tuffata lì dentro?

Ma.: *molte volte*

A.: perché non me l'hai detto subito?

Ma.: *ho paura*

Alì: la paura non ha medicine: *yeferi nedhanit yelewum* (*yeferi*: per uno che ha paura; *medhanit* significa medicina; *yelewum* non si trova); devi entrare quando sei chiamata (lei non ha aspettato il turno) non si entra così! cosa succede al bambino?

Ma.: *deve indovinare la casa! però siamo diventati cane e gatto: (dimetna wusha honenal) è la casa che deve indovinare la soluzione!*

Mo. non ha detto nulla; è rimasto solo fermo in piedi, la mamma chiede ad Alì la soluzione.

A un certo punto si vede un uomo con la sciarpa in testa fermo vicino alla finestra del guaritore, forse un aiutante [però in genere gli aiutanti non hanno testa coperta]

4a consultazione

Alì chiama un uomo (P.) che si alza e si toglie la *kofia*

P.: *abet*

A.: hai mal di testa?

P. con le mani rivolte in alto va vicino vicino alla finestra con un sorriso

La consultazione si interrompe

5a consultazione

Alì chiama Hussein (H.)

A.: com'è che non rispondi!

H.: ho detto *abet* (è vestito con un giacchetto, all'occidentale)

A.: ma Hussein non è il tuo nome?

H.: *è il mio nome!*

A.: allora perché non rispondi! qui il tempo non si perde!

H.: *io ho risposto*

A.: chiede com'è che si venuto qui?
H.: *me lo detto una signora vicina di casa*
A.: di dove?
H.: *di Kombolcha, vicino a Dessie* (capitale del Wollo)
A.: tra i familiari chi ha la pressione alta?
H.: tace
Alcuni seduti vicino (forse aiutanti) dicono: *tu rispondi!*
H.: *un mio amico*
A.: la macchina è tua?
Ora il pubblico è tutto zitto, forse perché l'uomo non è del posto, è ricco...sono curiosi...
A.: anche l'ombrello è tuo?
H.: *sì è mio*
A.: (arrabbiato) di solito quelli che vengono con l'ombrello sono buone persone, che razza di persona è venuta oggi!
H.: *marhaba: sì è vero!*
I presenti mugugnano...

Si interrompe il colloquio con H.e Alì chiama altri tra cui una donna (D.)

D. : *abet*
A. : vieni da Albitu Woreda? (provincia di Albitu)
D.: *sì.*
La donna è in piedi e si mette *gabi* sulla testa
A.: quando stavi venendo qui cosa stavi cantando?
D.: stavo dicendo *mejen mejen* (che significa *credo in quello*, forse riferito ad Alì)
A.: cosa non ti va bene? per cosa ti lamenti della vita?
D.: tutto mi gira male, prima è morto mio marito poi mio figlio e ora non capisco più niente, mi gira la testa
A.: è morto tuo marito e anche tuo figlio?
D.: *sì*
A.: dove vivi ora?
D. *nello stesso posto dove vivevo con mio marito; da un altro marito ho un'altra figlia da lui due*
A.: *da lui ne hai due ?*
D.: *sì*
A.: quell'uomo cosa ti dice?
D.: è morto!
A.: non il marito, l'altro!
D.:*mi dice di sposarlo*
A.: chi è?
D.: *è il fratello del marito morto* [è usuale] *shilila* (sì sì è la verità)
sta con le mani in su e la testa coperta, ferma
A.: lui veniva a disturbarti qualche sera? (per i soldi e per stare con lui)
D.: *sì*
Alì: tu hai resistito?(non hai fatto l'amore?)
D.: sì l'abbiamo fatto!! :
A.: *alakemeshiwum*(non gli hai fatto assaggiare?)
D.: *sì*
A.: allora chi ha fatto l'amore con te ora come fa ad andarsene!
gli astanti ridono!! la donna tiene le mani rivolte in alto
Si sente la gente mormorare
A.: allora dov'è che abita lui?
D.: *siamo vicino, c'è un solo fiume in mezzo*

Alì comincia a cantare la preghiera mentre tutti gli altri sono seduti:

1a) *minigna deg new yeguwaro berbere*

1b) *amet yilekema! saysema wore*

1a) quando uno semina berberé nell'orto vicino a casa, com'è conveniente!

1b): *non chiedi aiuto a nessuno di raccoglierlo*

[perché è poco, ma ti dura un anno senza che nessuno sappia che l'hai seminato. Se lo fai nel campo si vede da lontano, nell'orto nessuno lo vede]

È chiaro che Alì con la metafora del *berberé*, spezia onnipresente nei piatti etiopici, si riferisce all'amante: *com'è conveniente avere un amante vicino a casa, non lontano, senza che nessuno sappia si può consumare l'amore per molto tempo* (*yilekema!*: raccogliere è parola chiave: si riferisce all'amore)

l'amore durava da molto, era un amante da prima anche durante il marito, allora Alì per rispondere alla gente che mormora: 1a quando uno semina berbere nell'orto vicino a casa , com'è conveniente!

1b: non chiedi aiuto a nessuno a raccoglierlo perché è poco, ma ti dura un anno senza che nessuno sappia che l'hai seminato. se lo fai nel campo si vede da lontano, nell'orto nessuno lo vede

vuol dire: com'è buono avere amante vicino a casa, non lontano, senza che nessuno sappia si può consumare l'amore per molto tempo (*yilekema!*: raccogliere-work: si parla dell'amore)

A.: ora come fai per il patrimonio? ora come fai a negarlo questo amore

D.: *hai ragione!* (lei non voleva che subentrasse nel patrimonio); io glielo sto negando (il sesso) per non dargli altri problemi.

Alì: quali sono?

D.: *se continuiamo così arriva un altro figlio!* (ha paura di dovergli dare soldi)

A.: qual è il problema? cosa pretendi? fai l'amore e pretendi che non arrivi il figlio! è inevitabile che arrivi!

La gente ride!

A lei tremano le mani!

Un uomo che dice: di averli visti mentre facevamo l'amore.

Gli altri continuano a ridere.

Poi silenzio assoluto.

A.: in breve cosa gli hai detto a quest'uomo?

D.: *lasciami stare, io devo crescere i miei figli senza averne altri*

A.: hai fatto bene, al tempo di oggi gli uomini cercano le donne solo per far figli!!

D.: *shililla: grazie hai ragione* (continua a tremare)

A.:fai crescere figli

D.: *marhaba (hai ragione)*

A: tutti i famigliari del marito morto sono contro di te, è vero?

D.: *è vero, tutti sono contro di me* (a causa dell'amante)

A.: con quale malattia è morto tuo marito?l'hai assistito?

D.: *per molto tempo*

A.: l'hai portato in qualche clinica?

D.: *sì*

A.: dove? a Dessie?

D.: *sì*

A.: quante volte ha fatto le analisi?
D.: *due volte*
A.: che cosa gli hanno diagnosticato?
D.: (vaga) ...*tbc.*..
A.: è il medico che ha fatto la diagnosi? tu cosa sospettavi?
D.: *sospettavo qualche virus*
A.: è il medico che ha detto hiv?
D.: *sì*
A.: allora se la malattia era questa il tuo amante non lo sapeva?
D.: *no*
A.: quando è morto il marito?
D.: nel 1999 (2007)
A.: mentre venivi qui cosa hai detto?
D.: *cosa ho detto??*
A.: *sì cosa hai detto*
D.: *io ho continuato a dire shilila worke shilila abate : grazie Dio, il mio oro worke-grazie mio padre-abate.*
A.: cosa hai fatto di male?
D.: *cosa ho fatto?*
A.: *sì; al bestiame cosa ti è successo?*
D.: mentre lavoravamo il bue si è fatto male, è morto
A.: è morto sul campo?
D.: *sì proprio sul campo*
A.: *sì è spento come un motore?*
D.: *sì sì*
A.: quando è successo? prima o dopo la morte del marito?
D.: *prima della morte sì shilila* (le tremano forte le mani)
A.: dove eri andata per risolvere il problema del bue?
D.: sono andata a Dega [parte alta nella zona]
A.: cosa ti hanno detto lì?
D.: *lì mi hanno detto di abbandonare il luogo dove vivevo perché mi porta sfortuna*
A.: allora ti hanno chiesto di abbandonarlo?
D.: *sì*
A.: perché non ti va bene quel posto lì?
D.: *non mi hanno spiegato niente, solo che il paese mi porta sfortuna e che lo devo lasciare immediatamente*
A.: pure quel posto è molto famoso, non ti hanno aiutato?
D.: non mi hanno detto niente!
A.: questi erano bravi, ad esempio se qualcuno scomparire riescono a dire dov'è! quel posto era sulla collina?
D.: *sì*
A.: con chi sei andata? [ali deve attirare l'attenzione dei suoi clienti]
D.: *sono andata da sola*
A.: sulla collina andando più avanti ci sono le tombe è vero?
D.: *sì*
A.: proprio sulla strada?
D.: *sì*
A.: vicino alle tombe c'è un albero? sotto cosa c'è? sotto masticano *chat*? una volta all'anno?
D.: *sì*
A.: quel posto non è adatto a te, ti hanno detto la verità, è l'albero il male
D. (contenta): *sì shilila!*

A.: quel posto è dei diavoli, lo devi abbandonare!! più in là c'è un altro posto dove puoi vivere tranquillamente. anche se non ce la fai quest'anno, per il 2002 (2009) devi avere il coraggio di andarci entro il 2002. Nel posto dov'eri prima non sono amate le belle donne, la gente ricca, per stare tranquilla lo deve lasciare. Non abbiamo altre soluzioni!! se ti va bene...

D.: contenta: "*shilila*"!!!

A.: *ilif bilu ilf yigegnal* : se tu farai un passo avanti otterrai molto di più!! (cioè cambia per avere successo)

D.: *sì marahaba. anche perché mi fa male la testa, lo stomaco...*[secondo lei per colpa di quel posto!!] (continua a tremare)

A: per 5 giorni ti ho prescritto medicine. Per 3 settimane devi annusare qualcosa. Poi devi andare in un posto per bagnarti con le acque (ogni venerdì)

In sala si sente il rumore delle gente...

6a consultazione

Un' accusata è in piedi Teyba (T.), Zeyneba (Z.) è più in fondo. Entra Takelech.

Si mormora una preghiera poi a un certo punto si sente la voce di Ali

Si affaccia un'altra donna con la testa coperta da un *netela* sulla testa, indossa un *gabi* leggero)

A. a T.: dov'eri?

T.: *al mercato, dove vado spesso a Ihd Gebeya* [che significa "mercato della domenica].

Ali comincia a raccontare di una donna che l'accusa

T: ti ha detto così?

Entra in scena zeyneba l'accusatrice

T.: sì mi ha detto Zeyneba che è la verità, mi hanno riferito che vai con mio marito.(io pensavo che fosse uno scherzo). Lei mi ripete che era la verità. mi aveva detto "io ti ho sognato ci ho riflettuto molto e sono convinta che ci vai. Io le avevo detto che vado al mercato per fare i miei acquisti

Z.: lo so perché per un anno ti ho fatto seguire.

A: è così? se è vero in quale casa la porta tuo marito?

Z.: lo deve sapere lei in quale casa la porta!

Ali chiama un'altra donna, Takelech (T.)

A.: chi è che ti ha detto che tu sei una che fa girare le voci? (forse è lei che l'ha detto a Zeyneba del tradimento o forse è la donna accusata che gliel'ha detto)

T.: è questa donna qua che me l'ha detto

Ali : chi ti ha detto che la donna va con tuo marito?

la donna accusata chiedeva a Zeyneba chi te l'avesse detto e lei gli disse che fu Fatuma (è l'accusata che parla)

A. a Z. : cos'è tutta quieta faccenda? perché l'accusi?

Z.: : *geletaye: mio signore, io dico queste cose perché ho parlato con lei, perché ho sentito che è la verità...*

Ali (sbilanciandosi) : non c'è fondamento

T. : *perché mi odia fa tutto questo!*

Z.: si affaccia ora e dopo che Ali dice che l'accusa non è fondata, non è vera

T.: *ho perso tutto, ho perso anche il mio matrimonio, la mia casa*

A.: (rivolto a tutti) non è giusto incolpare le persone senza motivo

Z. si avvicina

A: a Z.: dove ha portato questa donna? in quale letto? hanno dormito insieme? te l'hanno detto? qualcuno ha visto?

Z. :*no non mi hanno detto i particolari ma l'hanno vista*

A: se l'hanno vista devono dire dove, poi chiede a Zeyneba di avvicinarsi

Z: *sì sì vengo*

un gruppetto di donne, forse amiche di Teyba, tra cui la stessa Teyba mormorano.

Zeyneba è ferma in piedi in mezzo alla stanza.

Alì chiama Teyba (che ha testa coperta con un *netela* bianco) vicino a Zeyneba (che ha un *netela* colorato).

A.: (rivolto all'assemblea) qui le cose non si fanno in questa maniera, non si accusa la gente così, non si fanno queste porcherie nel paese.

Tra le persone in piedi in primo piano c'è donna anziana (A.) con *gabi* in testa a cui sembra che Alì si rivolga lei commenta

A.: *queste cose vanno presentate agli anziani del villaggio per creare pace*

T.: *tutto il paese parla, io sono distrutta, come faccio a tornare in pace...*

Un gruppetto di persone si alza in mezzo e si discute in maniera accesa sul tema...

A.: (nervoso): queste due non sono tanto normali!!! queste donne che hanno vissuto sempre insieme, che hanno preso l'acqua insieme ora diventano nemiche...

La gente mormora ancora.

A.: *qui si parla di tutto, quando si incontrano litigano, il paese sa tutto, è insopportabile una cosa del genere.*

Insieme a lei c'è un gruppetto di donne; poi si sente la voce di un uomo che suggerisce di seguire la via indicata dall'anziana cioè di andare da anziani del quartiere,

Alì li ha cominciati a nominare e dice che il risultato della controversia sarà per la prossima settimana

Ora la discussione sul fatto si fa più accesa; ognuno commenta.

Le due donne tornano al loro posto

A. a T.: dopo il risultato degli anziani se lei continua a minacciarti, tu T. puoi rivolgerti al tribunale, è tuo diritto

T. (soddisfatta china la testa verso Alì): *accetto la sua decisione, subito lo farò. In questo paese io sono morta-viva, mi hanno infangato, ora dopo questo giudizio cercherò di vivere*

A. hai ragione, ti ha distrutto la famiglia il tuo marito che se n'è andato, tu devi cercare un uomo!

T. (soddisfatta): *farò esattamente quello che mi dice lei!*

Silenzio assoluto e poi inizia la

7a consultazione

C'è un altro caso di donna (D.) posseduta che viene sdraiata sul tamburo e percossa.

A.: lascia, lascia!! (si affaccia alla finestra e le contro lancia la collana di legno)

D/S (con voce maschile): *non lascio !!!!!!!!!!!!!!!*

A.: non lasci! (la frusta e comanda) di' rrrriiiiiii, fammi un segnale!

Anche gli altri dicono: *devi dire rrrrrriiiiiii*

A.: ha resistito (aumenta il ritmo delle percosse, continua la lotta)

D/S: *non lascio non lascio!*

Gli aiutanti portano la D vicino alla finestra di Alì

A. (le prende il collo dalla finestra e urla) lascia!!

D/S cade in terra davanti alla finestra

A: c'è suo marito (M.) in quest'aula?

M.: sì

A.: cosa ha?

M.: il marito si alza in piedi, ma a questo punto l'intervento di Alì si interrompe.

8a consultazione

Un'altra donna (D.) viene coricata dagli aiutanti sul tamburo

A.: non aver paura, avvicinati, abbassati; oggi non è una giornata giusta!!

Un aiutante comincia percuoterla con coda di vacca; la D. urla; l'aiutante picchia più forte
D/S *rrrrrrriiiiiiii*

A.: lascia, lascia! (allo spirito che hanno individuato come femminile)

A.: da quanto tempo l'hai colpita?

D/S *da tre anni*

A.: per quale motivo e dove?

D/S.: *l'ho colpita nel fiume mentre stava facendo...*

A.: che cosa??

D/S *mentre lavava i vestiti*

A.: esprimiti, parla, chiarisci il motivo! devi parlare!

Ci sono altri due aiutanti vicino alla D.,

la gente seduta segue la faccenda con attenzione gli aiutanti aiutano Alì che percuotono la D. per fare confessare lo spirito

Ora suggeriscono di dire: *rrrrrrrrriiii* e ripetono quello che chiede Alì

A. (dalla finestra) lascia!! tu torni a Borana!

D/S: *rrrrrrrrriiiiiiiiiii* ,

poi torna al suo posto e promette di non colpire più.

Ricomincia il canto, battono le mani i fedeli cominciano ad alzarsi in piedi, applaudendo Alì
giuda il canto e gli altri seguono il ritmo

In mezzo alla stanza c'è il braciere con l'incenso

Tutti sono in piedi a cantare: dal ritmo del canto non sembrano stanchi, cantano, saltano seguono Alì.

9a consultazione

Il canto si arresta: la gente è seduta.

Un uomo (U.) vestito di nero sta in piedi in mezzo alla stanza e dialoga con Alì [non si comprendono molte delle sue parole]

A: dove l'hai sentito che noi facciamo questo???...

sembra che l'uomo sia stato chiamato lì perché ha parlato di Alì (non si capisce bene)

A.: minaccioso tu morirai!

U.: (terrorizzato) *mi deve salvare lei, chiedo scusa!*

A: tu hai detto queste cose qui quattro settimane fa, io lo so

U.: *no..no... mi deve scusare.* (si mette in ginocchio supplicante) *...mi deve scusare...*

A.: tu non hai problemi, se ne avevi potevi rivolgerti a noi, invece che parlar male

(poi rivolgendosi alla folla): se uno ha dei problemi viene qua e si risolvono, se non può venire sta zitto

U. (mormora qualcosa in ginocchio che non si sente)

A.: devi confessare, se no non devi più avvicinarti qui

U.: *sì sono colpevole! chiedo scusa*

La gente ascolta in silenzio, tutti sono seduti

A. : per stavolta ti perdono

U. grazie (e si avvicina)

A.: ora ti ordino anche delle medicine che devi bere!

U.: *sì sì marhaba*

A.: *e le paghi un birra*

A.: tu bevi questo che ti ordino io così diventerai tranquillo. E non devi mischiarlo con niente, neanche con l'acqua!

U.: sì

10a consultazione

Alì chiama una donna, Almaz (A.)

A.: *abet*

La consultazione non prosegue.

VI.6.4. Segno Gebeya. Casa di Alì, terza *hadra* (continua)

IV dvd

Inizia un canto a cui tutti partecipano battendo le mani guidato da un solista : tutti i presenti ripetono quello che dice, sempre battendo le mani..

In mezzo agli astanti si vede una donna vestita di bianco con una sciarpa bianca sulla testa che comincia ad agitarsi e poi a ballare seguendo il ritmo in modo veloce. Segnale che qualcosa si sta muovendo su di loro.

Tutti gli altri intorno applaudono, le donne da una parte, i maschi dall'altra parte. Tra le donne alcune sono vestite solo di bianco alcune solo con un vestito nero con sciarpa pure nera sulla testa. Partecipano tutti al ballo al cento per cento. La donna che si agita urlando: *Uuuuhhhhh*, [forse è la voce dello spirito che la sta possedendo] e continua a ballare a ritmo molto più veloce rispetto a quello del canto.

A un certo punto il canto si arresta , si fa silenzio totale, si sentono voce di una donna e di un uomo che chiamano la donna in mezzo (sono gli aiutanti), è la donna che prima si agitava.

La chiamano in mezzo e lei dice “ *ishi ishi: sì sì...* poi dice *uhhhh* (come fosse stanca).

11a consultazione

Alì che comincia a fare alla donna (D.) delle domande:

A.: cosa ti è successo? perché sei qui? non eri venuta l'altar volta? adesso cosa fai qui?

D.: *uhhh* (con tono di lamento)

Gli aiutanti cominciano a picchiarla con la coda di vacca o cavallo e chiedono allo spirito : *chi sei? chi sei?*

A.: perché sei tornato (lo spirito è maschile) , non avevi giurato di non tornare più? invece sei tornato.

D/S (con voce maschile) *sì avevo giurato.*

A.: allora perché sei tornato?

Gli aiutanti continuano a picchiare

A: tu avevi giurato, non dovevi tornare più. ora per l'ultima volta te la facciamo pagare.

Gli aiutanti picchiano ancora

A: mi devi giurare di non tornare più. Non è la prima volta che ritorni, stavolta è l'ultima!

(rivolto agli aiutanti) questa non è la prima volta che torna! (rivolto alla D/S): è la terza o la quarta volta che torni qui?

Gli aiutanti continuano a picchiare la D/S, perchè prende in giro Alì

A: giuri di non tornare più?

D/S *giuro !* (e scappa via)

Riprende il canto con un ritmo un po' lento, le persone sono tutte sedute per terra, prima erano in piedi, battono le mani.

Una donna in mezzo alla stanza ha con sciarpa che le copre la testa; in mezzo alle persone sul fondo si vede un uomo vestito di bianco. Alcuni uomini masticano *chat*.

Si avverte un clima di stanchezza generale.

Aun certo punto Alì varie persone chiama: Abdu, Dawit, Siraj , Kamal, Tsehaynesh (che significa “sei il sole”): all’ultimo nome Tsehaynesh (T.) una donna risponde:

T.: *abet*:

Gli altri non rispondono, non ci sono.ù

Si sente la voce di una donna tra le persone sedute che suggerisce : *dì abet, dì abet*. T.

lei continua a dire: *abet, abet*.

Alì (invece di ascoltarla) comincia a cantare, tutti gli altri lo seguono Alì, si alzano in piedi battendo le mani.

12a consultazione

In mezzo alla stanza c’è un uomo (U.) vestito di bianco.

Alì comincia a fargli domande, vicino a lui ci sono altre due persone.

A.: Tu conosci il tipo che mentre cammina mangia? (in quella zona non usuale)

U.: *sì*

A.: quello è un tipo che dà schiaffi ai parenti

U.: *sì*

A.: è un tipo che non fa nulla e non lavora

U.: *sì*

A: è lui che ti ha fregato! vedi che è un tipo che non si allaccia le scarpe

U.: *è la verità: yene geta (sì mio signore)*

A.: quello è un tipo che quando parla il soffitto balla!

U.: *Haic new (è la verità)*

A: io ti dico una cosa: tu hai gli occhi, gli occhi sono fatti per vedere, quindi guardati da quest’uomo!

Si sentono i pianti dei bambini; poi si vede una donna con un bambino in braccio. I bambini non ne possono più a causa del caldo e della calca.

13a consultazione

Alì fa un altro appello: Silte? (S.)

S.: *abet, abet*

A.: Perché sei qui?

S.: *sono qui perché Mustafa che piange in continuazione, non so cosa fare.*

A.: Cosa hai fatto per lui? lo hai lavato?

S.: *sì ha fatto il bagno.*

Un uomo fra i fedeli risponde: *sì sì è stato lavato.*

Alì: diciamo che è stato bagnato, non lavato. Il problema sta tra i punti di incontro (le giunture) è lì che sta nascosto il male. La soluzione è questa: preparate il caffè (fate la cerimonia del caffè), poi gli date quello che deve portare sulla fronte per un paio di giorni (una polvere legata con una fascia alla fronte) e dopo starà bene

S. : *ishi marhaba: sì mio signore*

Alì fa altri appelli: chiama Tesfaye e Kasa

Poi comincia il canto: tutti sono in piedi, battono le sia uomini sia donne

Alì canta gli altri lo seguono: quando lui canta il ritmo si fa più veloce e tutti vi partecipano [per rendergli onore, ha anche una bella voce] .

In mezzo alla stanza si vede in piedi una donna vestita di bianco che si muove in modo particolare seguendo un proprio ritmo. Dall’altra parte una donna vestita di nero si agita anch’essa secondo un ritmo particolare.

A. è vero che hai annusato questo?

L.: sì

A: avvicinati, avvicinatevi

L.: *ishi* (sì)

prima tutti erano seduti, ora alcuni uomini , soprattutto gli aiutanti si alzano.

A.: cos'era che avevi annusato

L. *non ho annusato niente, però avevo fatto un specie di promessa per separarmi dal marito*

Gli astanti cominciano a mormorare, alcuni dicono: *dì la verità, avvicinati!!*

il numero degli uomini in piedi aumenta, la discussione è accesa e non si distinguono le voci.

Le donne sono a sedere e chiacchierano dell'argomento

A.: l'altra volta ho specificato le giornate, il mese l'ora in cui dovevi annusare, ma tu non l'hai fatto (poi rivolgendosi alla gente) : io ho specificato il giorno, il mese, ma lei non l'ha fatto!!

La gente commenta

Un uomo si alza e suggerisce: *a questo punto devono tornare insieme marito e moglie*

A.: a questo punto la strada è di fare la pace o decidere di separarsi, bisogna decidere la prossima settimana

L.: *la pace non mi interessa, voglio separarmi*

la gente mormora: *no...no ti conviene fare la pace!!*

L.: *a me la pace non mi interessa.*

Si alza lo stesso uomo che aveva suggerito di fare pace che dice : *se si separa niente appuntamenti con Alì.* (forse è un assistente di Alì) Gli danno ragione altri due o tre uomini che dicono: *che senso ha dare appuntamenti per chi si separa?*

A.: (all'uomo che parlava) hai sentito? ma il marito cosa fa? magari la moglie non lo manifesta direttamente, ma ha un amante. Se se ne va, i figli che fine faranno? Se lei ha un uomo lo deve dire. Io ho l'impressione che ami un altro uomo. Lei ha una famiglia composta da figli e marito, una bella vita, questi figli che non sono ancora "minorenni". Questa donna ha da mangiare, da bere, la vita normale, se decide di andare via è perché ha trovato un altro, secondo me non è giusto! perché affamare questi figli?

L'uomo dà ragione ad Alì: *è vero, è vero.*

Il numero degli uomini in piedi aumenta, Alì arriva alla conclusione:

A.: c'è qualcosa che non va, qualcuno ha fatto in modo che questi due non vadano d'accordo, non è perché lei ha un altro, ci sono persone che non vogliono vedere la loro bella vita.

I presenti commentano (non si distinguono le parole).

Le donne dicono con soddisfazione: *vedi che non aveva un altro uomo.*

A: (ai coniugi) questa persona che c'è in mezzo a voi potrebbe essere un parente, un conoscente o un vicino di casa...se no come si spiga? durante il giorno lavorate, durante la notte vi siete abbracciati, avete dei figli, non vedo dov'è il problema?.

Rivolto a L.: tu dovresti ascoltare quello che ti suggeriscono i parenti, se ti dicono di tornare devi tornare, se ti dicono di lasciarlo devi lasciarlo, non puoi fare di testa tua (e aggiunge)

gulicha bikeyer wot ayatafitm: se tu cambi il marito non è detto che avrai garanzia di vivere felice, (*wot* significa salsa): se cambi solo le tre pietre non è detto che il *wot* venga bene , devi saper cucinare”⁸⁴⁹

⁸⁴⁹ la frase è kine composta da sem-work, work è parola segreta , sem lo leggi subito, letterale: qui parla della salsa. in questo caso tutta la frase è work anche in politica si usa questa espressione

L.: *no signore io non voglio tornare con quest'uomo. Per due anni ho provato a sistemare. Un uomo che ha 4 figli non se ne occupa, io ho tentato per due anni, ora non posso più.*

Intervengono altre donne: *sei matta, lascia perdere, torna con tuo marito, devi pensare ai figli!*

L.: *preferisco morire che tornare. Di una persona con 4 figli che salta qua e là cosa me ne faccio?*

15a consultazione

Alì chiama Zeyneba (Z.) (in sottofondo si sente molto rumore)

A.: avvicinati; (rivolto agli altri): fatela passare.

Un bambino piange fortissimo.

A.: con chi sei venuta? chi c'è con te?

Risponde un uomo (U.)

(U.) *con me*

Alì: non sei sposata?

Z.: *ero sposata, ma quando hanno scoperto che non potevo avere figli mi hanno mandato via*

A.: quante volte ti è successo questo?

Z.: *tre volte*

A.: specialmente i primi due avevano un speranza è vero?

Z.: *sì, mi avevano detto che potevo avere figli* (sta ferma con le mani in su) .

A.: cosa ti hanno detto? [sembra che l'abbia chiesto ad altri guaritori]

Z.: *che potevo avere figli*

A.: cosa ti hanno dato come consiglio?

Z.: *non mi hanno scritto niente*

A.: tutt'ora non sei sposata?

Z.: *no, non ce l'ho*

A.: è vero che non stai neanche bene di salute?

Z.: *sì non sto tanto bene*

A.: hai dei problemi, senti come un soffocamento?

Z.: *sì*

A.: avverti anche dolore?

Z.: *sì*

A.: *le mestruazioni saltano? non rispettano il mese è vero? avvicinati!*

Z.: *sì sì*

A questo punto viene sdraiata sul tamburo

Gli aiutanti si preparano

A.: grida lasciala lasciala!

Silenzio assoluto, né commenti né urli

si sente solo la voce di Alì

A.: ti conviene lasciarla!!!!

Gli aiutanti le si avvicinano cominciando a picchiarla con code di vacca (*chira*).

Uno di loro si rivolge ad Alì dicendo: *questo qua non lascia, rifiuta*

Gli aiutanti dicono: di' *rrrrrrriiii*

A.: portatela alla finestra (la prenda per il collo e grida) : non vuoi lasciare, ti conviene, altrimenti....

Un uomo dice: *non la lascia*

A.: adesso la lasci!!

Silenzio. Poi la donna con segni evidenti di stanchezza, si alza torna in piedi: vuol dire che lo spirito l'ha lasciata.

C'è un giovane in piedi che osserva da lontano, mettendosi una mano sulla fronte, forse uno che viene per la prima volta, gli altri lo guardano...

Alì chiama il ragazzo che si chiama Alì (Al.)

Al.: *abet!*

A.: che parentela avete con la donna di prima?

Al.: *è la moglie di mio cugino*

A.: hai problemi, ti vedevo un po' nervoso? hai dei problemi tu?

Al.: io non ho problemi, ma stavo osservando la sua situazione

A.: le devi portare da mangiare, lei è stata colpita quando era ragazzina al fiume, c'era un sasso piatto e lì l'ha colpita e ha fatto in modo che non potrà avere figli (yaze: prendere, colpire, come per portiere); chi è che ha lo *zar* tra i suoi parenti?

Al: lo zar l'aveva la mamma e la zia

A.: per il momento l'ho guarita

Al. Grazie

16a consultazione

Ora Alì chiama Husen (H.)

H.: *abet*

A: chi è che sta male? sei venuto per te o per un'altra persona?

H.: *è mia moglie che sta male*

A.: dov'è che ti ha chiesto di andare tua moglie?

H.: *lei mi ha chiesto di venire qui da lei*

A.: prima di venire da me è stata da qualche altra parte?

H.: *sì*

A.: allora perché è tornata qui?

A. : *si kedu inkedalen* : quando una persona di cui ti fidavi ti toglie la fiducia anch'io gliela tolgo!

Cosa le hanno detto dove era andata prima?

H.: ammazzate una gallina poi deve camminarci sopra e dopo guarirà (o la girano sopra la testa e poi la buttano come una fattura, chi la pesta prende la malattia e non ti devi girare).

A: ora le diamo questa medicina che si deve spalmare sul corpo e poi deve andare a fare il bagno nelle fonti (*tebel*) poi deve tornare da noi

H.: sì sì, ma lei ha appena avuto bambino, come fa? Ha appena due mesi

A.: non succede mica niente!!. Deve prendere questa medicina per 6 giorni in modo continuo, ma prima deve andare al *tebel*

H.: *ishi marhaba*

A.: dove è andata prima non l'hanno aiutata?

H.: *no*

A.: deve annusare un'altra medicina tre volte al giorno e poi tornare

Alì chiama Ahmed (Ah)

abet

Chiama poi Alì (Al.)

Al.: *abet*

A.: sei quello che era venuto ieri?

Al: *abet abet*, sono io.

Scatta il battito delle mani e comincia il canto Alì canta (tutti gli uomini sono in piedi e anche qualche donna) tutti seguono il ritmo del canto che si fa sempre più veloce. In mezzo agli uomini in piedi si vedono due donne con il netela e sciarpe sulla testa, una di loro non segue il ritmo del canto, (non è ancora una trance) va per conto suo.

A un certo punto c'è silenzio assoluto

17a consultazione

Alì chiama un altro di nome Alì (Al.) uomo di più di mezza età, non il ragazzo di prima.

Al.: *abet*

Si siedono tutti, mentre è rimasto solo Alì (il paziente) in piedi con qualche sciarpa sulla testa

A. : chi è che soffre di qualche malattia?

Al.: *mia moglie?*

A.: l'hai portata da qualche medico?

Al. sì

A.:dove?

Al.: a Dessie

A.: ha fatto i raggi x?

Al.: no

A.: le hanno detto che non deve bere il caffè?

ora è la moglie (M.) che risponde:

M. *sì sì shylala (mio signore) : ero andata perché soffrivo dappertutto, mal di schiena, mal di testa...*

A.: i medici cosa ti hanno detto che hai secondo loro?

M.: *mi hanno detto che la è Tbc e mi hanno dato medicine.*

(prima di andare dal medico erano andati da un guaritore)

A.: lì cosa vi ha detto?

M.: *di ammazzare una gallina di color argento, di non mangiare la carne*

A.: allora perché si ammazza gallina, la cosa giusta era ammazzare la gallina, prendere il fegato, cucinarlo e guarisci; A. spiega a tutti : lei aveva bisogno di carne, ma piena di sangue (lo spirito la voleva)

M.: *shylala*

A.: ti hanno detto che eri guarita nel posto dove eri andata?

M. *sì*

A.: ti è diminuita tosse, ma non sei mica guarita

A.: lo zar che c'è in te di chi è?

M.: *della zia*

Silenzio assoluto. La donna si avvicina al luogo dove si svolge il rito: gli aiutanti la picchiano con le chira, e gridano: *lasciala*: (si rivolgono a uno zar spirito donna) poi dicono : *non vuole lasciare*, e la colpiscono ancora

A.: lei è stata colpita perché era troppo nervosa, è stata colpita nel quartiere, è vero?

Al. *esattamente*

Riprende il canto di Alì: gli altri che seguono gli uomini tutti in piedi, le donne sedute in mezzo si vedono due donne di cui soprattutto una comincia ad agitarsi, indossa una sciarpa di vari colori (le altre quasi tutte con *netela* bianco).

Aumenta il ritmo del canto aumenta di ritmo;

gli altri rispondono dicendo: *ye woyane*:

oppure in senso work: ricordo di un tempo passato, bei ricordi, come si stava bene...

Una donna che ha sulla testa una sciarpa colorata è entrata in di *trance*, si muove con ritmo più veloce degli altri. Anche un' altra donna con un vestito nero, la faccia coperta, si muove a un ritmo veloce.

Intorno a queste due donne ci sono più donne che uomini che battono le mani e cantano.

Il ritmo aumenta. Spunta un'altra donna vestita di bianco con la faccia coperta che si muove a un ritmo veloce.

Oltre al canto di sentono. Urla e una donna grida: *uuuhhh*

Le tre donne e si spostano da una parte all'altra della stanza, continuando a muoversi in stato di trance.

A un certo punto silenzio assoluto. Si ferma tutto.
si sente la voce di Alì che chiama un altro Alì (Al.)

Al.: abet, abet

A.: hanno ammazzato una gallina, tua moglie è stata colpita durante questa cerimonia; non doveva toccare la carne o il sangue. Questo caso non è facile, non è guaribile in poco tempo.

APPENDICE I

BIOGRAFIA DI MICHEL LEIRIS

1. La formazione (1901-1921)

1901-1916

La famiglia in cui nasce Julien Michel L. (= L.)⁸⁵⁰, il 20 aprile 1901 (41 *rue d'Auteuil*, XVI^e), appartiene alla media borghesia parigina di tradizione repubblicana. Il nonno paterno, Jacques-Eugène (1819-1893), che aveva preso parte alle giornate del luglio 1948 e poi era stato deportato in Algeria, è additato ai nipoti - a Michel e ai suoi fratelli maggiori Jacques (1896-1982), il *frère ennemi*, e Pierre (1897-1975), il *frère ami*⁸⁵¹ - quale esempio di alte virtù repubblicane⁸⁵². Anche il nonno materno, Jean Marie Caubet (1822-1891), massone, alto funzionario della polizia di Parigi, discepolo di Auguste Comte, è “pieno di tutto il puritanesimo di un “repubblicano del ‘48”⁸⁵³.

Michel viene al mondo l'anno successivo all'Esposizione Universale di Parigi del 1900, organizzata all'insegna dell'elettricità (*Paris, ville lumière*)⁸⁵⁴.

Dopo la morte della sorella Madeleine (avvenuta all'età quattro anni, nel 1897) - la maggiore dei fratelli L. - sua madre aveva voluto un altro figlio e aveva sperato che nascesse una seconda femmina, fatto non senza conseguenze nella difficile formazione dei suoi primissimi anni. Scrive in *Souvenirs* (1901):

Tutto quello che so della mia nascita è che mia madre desiderava una figlia, poiché aveva perso una bambina di cui io non ho che dei ritratti; lei progettava di chiamarla Micheline. Incinta di me, cadde da una scala [...]. Si pensò che io non venissi al mondo o che nascessi storpio, ma nulla di questo avvenne ed io sono nato molto normalmente⁸⁵⁵.

⁸⁵⁰ L. dice di avere adottato il secondo nome, Michel, forse per il diminutivo Michenne con cui lo chiamava il padre, forse anche a causa dell'avversione per la *julienne* - il *potage* di legumi che si mangiava abitualmente in casa, in cui dominava il gusto, per lui rivoltante, della carota - alla quale riferiva il primo nome. Alle elementari gli fu affibbiato un altro nomignolo femminile, Gyptis, dal nome di una fanciulla che ebbe parte nella fondazione di Focea (argomento di una versione latina): *EU*, p. 144.

⁸⁵¹ *EU*, pp. 100-114.

⁸⁵² Nel 1946 L. dedicò al nonno paterno la prefazione all'edizione di un suo scritto autobiografico apparso su “*Les Temps Modernes*”, *Jour de juin*, relativo alla sua partecipazione alla rivoluzione del 1848.

⁸⁵³ *EU*, p. 69. La borghesia parigina dei L. e dei Caubet - repubblicana e nazionalista (*cocardier*), fiduciosa nel progresso della scienza e nelle conquiste della tecnica, sostenitrice dell'esercito (*armée*) e della politica coloniale del governo, che vedeva nella guerra un fattore di crescita per i giovani e gli stati - stava vivendo, dagli ultimi anni del secolo XIX, l'atmosfera euforica della *belle époque* ben rappresentata dal *vaudeville* di Labiche e di Feydeau, dal teatro di Victorien Sardou e di Edmond Rostand, dalle operette e dalle opere leggere e piene di buoni sentimenti, che L. definirà “*ordures*”, spazzatura.

⁸⁵⁴ La precedente esposizione universale era avvenuta nel 1889, nell'occasione innalzata la Tour Eiffel, uno dei simboli della *belle époque*.

⁸⁵⁵ *Fiche 1*, *RDJ*, p. 1085.

In seguito alla scomparsa di Madeleine, i genitori accolgono la nipote Juliette (1888-1992) - che sarà la madrina e la confidente di Michel - crescendo come una figlia⁸⁵⁶.

Il padre di Michel, Eugène Constant (1855-1921) può garantire alla famiglia un tenore di vita agiata: aveva cominciato a lavorare a quattordici anni e aveva fatto una buona carriera nel settore finanziario; prima impiegato presso l'agente di cambio Eugène Roussel poi presso il suo successore Jacques Sargenton, era divenuto in seguito il gestore dell'ingentissimo patrimonio del figlio di Eugène (morto prematuramente), Raymond, figura isolata di poeta⁸⁵⁷, che strinse una lunga amicizia con i L., recandosi presso di loro una volta la settimana a fare musica per un lungo periodo - egli stesso era un buon musicista - insieme con Eugène Constant, appassionato melomane, dotato di una bella voce tenorile che gli avrebbe permesso di divenire cantante professionista. La musica era di casa presso i L.

Michel sarà molto influenzato dalla sua fine tragica (morirà suicida) avvenuta a Palermo nel 1933⁸⁵⁸.

La madre, Marie-Madeleine Caubet (1865-1956), cattolica, aveva trascorso una giovinezza agiata, frequentato la Sorbona e parlava correntemente l'inglese. Aveva sposato Eugène Constant nel 1887, civilmente (il matrimonio religioso sarà celebrato nel 1918, tre anni prima della morte del marito) e si dedica, con dedizione, a crescere i quattro figli. Michel la descrive come madre premurosa e affettuosa, ricordandola nelle notti in cui, bambino, preso dal falso *croup*, faticava a respirare, mentre lo vegliava rimanendo al suo capezzale con la lunga camicia da notte bianca e le trecce sulle spalle⁸⁵⁹.

⁸⁵⁶ Juliette era figlia del fratello minore del padre di Michel, morto prima che ella nascesse. Sua madre, Gabrielle, era divenuta, per ragioni economiche, dama di compagnia di una vecchia signora gallese, e per questo in casa L. veniva chiamata "zia d'Inghilterra. Restò presso i L. fino al matrimonio, dopo il quale andò a risiedere non lontano dalla casa dei genitori-zii restando loro sempre legata. Durante la lunga vita fu per L. una premurosa sorella maggiore e un'attentissima custode delle sue memorie. Morì nel 1992, due anni dopo il cugino-fratello, all'età di 103 anni (cfr. *RDJ* ad v.; *JOU* ad v.).

⁸⁵⁷ Raymond Roussel ebbe un'influenza fortissima sul giovanissimo Michel. Sul suo rapporto più maturo con Roussel e con la sua opera, cfr. Poitry (1995), pp. 152-155; 193; e anche Gallaire (2004), che, considerando, sinteticamente, il legame tra L., Max Jacob e Roussel, mette in risalto come a Roussel - che L. definirà "*source de rayons réels, ma roue, mon sel, mon aile*" - egli abbia tributato un'ammirazione duratura e incondizionata: era l'incarnazione delle figura mitica del poeta colui che - giovane scrittore alle prime armi - gli aveva fatto prendere coscienza del valore della poesia e della possibilità di accordarla alle infinite possibilità offerte dalla lingua e dai giochi delle parole (cfr. *GSG*) e anche del potere rivelatore del linguaggio (cfr. anche *LT*). L. paragona Roussel a una sorta di semi-dio e, ispirandosi alla sua estetica, ancora gli inizi e il lungo percorso della propria ricerca poetica a una dimensione e a una prospettiva religiose, che andranno crescendo, fino a divenire la sua prima ragione di esistere, la forza capace di portare l'individuo-poeta alla sublimazione - su imitazione del suo idolo - al suicidio (come si dirà qui in corrispondenza dell'anno 1957). L. ebbe tra le poche certezze, la fiducia incondizionata nella qualità trascendente della poesia che fa balenare dinanzi agli occhi gli scintillii del suo colore sacro.

⁸⁵⁸ Su R. Roussel si rinvia a MLO (1998); a Foucault (1963) e a Caradec (1997), con ampia bibliografia. Sul mistero della sua morte, che qualcuno non volle attribuire a un suicidio, cfr. il racconto-inchiesta di Sciascia (1971), che ha ebbe dalla critica - non soltanto italiana - un vasto consenso, ed è stato ristampato nel 1977. Tradotto in francese, ha appagato i "*rousselatres*" svelando (e al tempo stesso accrescendo) il mistero di quella morte a Palermo, nel vecchio e famoso Grand Hotel e delle Palme. Fu un incidente? Si suicidò, come aveva tentato di fare pochi giorni prima tagliandosi le vene? o forse fu ucciso? Sciascia, partendo dalle indagini giudiziarie, lacunose e frettolose, esamina le varie possibilità, soppesando i pro e i contro e, se non arriva a determinare la verità sulle cause del decesso, sconfessa però, almeno così come dedotta dagli inquirenti, l'ipotesi del suicidio, propendendo per l'ingestione di una dose eccessiva di barbiturici. L., al contrario, credette al suicidio e a quello si ispirò nel tentativo di suicidio che egli stesso compì ingerendo barbiturici nel 1957, pressappoco con le stesse modalità.

10 *EU*, pp. 59-60: "In piena notte mi svegliai all'improvviso col petto squassato da una tosse violenta che mi lacerava la gola e la trachea.... Mi faceva male, ma provavo un certo piacere spiando questa tosse che a ogni eccesso diventava più profonda... Sapevo anche quel che ne sarebbe seguito, l'inquietudine e la pietà che la mamma mi avrebbe manifestato, le cure di cui sarei stato circondato, ed ero confusamente felice che qualcosa mi rendesse interessante...La mamma, piuttosto piccola, portava una veste da camera sopra la camicia da notte e la treccia le pendeva sul dorso...".

Nonostante il carattere aperto e generoso, l'affabilità e la mancanza di severità, Michel scrive di non essere mai riuscito a provare simpatia per il padre. Gli rimprovera un aspetto fisico non elegante, una bonaria volgarità e una totale mancanza di gusto in materia artistica⁸⁶⁰.

Chi, fra i familiari, raccoglie le sue incondizionate simpatie - per il carattere gioviale, la vita controcorrente, l'acutezza dell'ingegno di cui non giudica negativamente la *maladresse* (goffaggine, mancanza di tatto) -, e che fra i pochi personaggi vicini (parenti, amanti, amici) è ricordato nelle opere con il vero nome proprio, è lo zio materno Léon Caubet (1860-1917) a cui è dedicato il capitolo *Mio zio acrobata* in *EU*⁸⁶¹ e che ritrae come individuo decisamente originale; è il suo primo contatto forte con l'ambiente dello spettacolo di cui, nello stesso capitolo di *EU*, deplora il frusto convenzionalismo e la mancanza di "serietà":

Questo fratello di mia madre, questo zio il cui polso rotto era stato la causa prima dell'incidente⁸⁶² è un personaggio che esercitò su di me una grande influenza... Appassionato di teatro e fornito di notevoli doti comiche, lavorò dapprima come attore, dedicandosi al teatro francese; ma disgustato dai guitti pontificanti che era obbligato a incontrare, si fece attore melodrammatico e apparve in lavori di cappa e spada, su palcoscenici di provincia e di quartiere. Poi trovando anche questo ambiente troppo artificioso e pieno di pose, divenne cantante di caffè concerto e acrobata di circo. Là soltanto egli si sentiva a suo agio, in mezzo a gente realmente semplice e onesta, votata anima e corpo alla sua arte.

Mentre avveniva quella che per il suo ambiente borghese era soltanto una "decadenza", egli metteva fine a una vita amorosa agitata, prima con un matrimonio balordo e poi con una relazione ancora più balorda...

La mamma era molto affezionata a questo suo fratello e più di una volta l'aveva sentita parlare con mio padre del suo "Don Chisciotte". Per anni egli venne ogni settimana, mi pare il lunedì, a pranzare da noi. Spesso mi portava al varietà e da buon intenditore me ne spiegava tutti i segreti; in molti casi egli sapeva, per esempio, quanti in Europa erano capaci di compiere l'esercizio al quale assistevamo; m'insegnava ad apprezzare il lavoro serio e mi metteva in guardia contro i volgari trucchi ad effetto. Certe volte mi conduceva dai suoi vecchi compagni, tutti artisti del circo o di varietà... Nonostante l'età, la completa mancanza di snobismo e la vita ritirata che conduceva, mio zio aveva un sorprendente senso dell'attualità; durante la guerra fu lui a segnalarmi i film di Charlot fin dalla loro prima comparsa, annunciandomi che si stava rivelando un comico eccezionalmente geniale. Certi precetti che mi ripeteva sono rimasti scolpiti nel mio animo e ancor oggi vi sottoscrivo; soprattutto mi ha fatto comprendere che la messa a punto di un programma di canzoni o di un numero di varietà può richiedere più genialità di molte altre esibizioni più ambiziose. Fu lui a insegnarmi che può esserci più poesia in una canzonetta da tre soldi che in una tragedia classica.

Senza volermi paragonare a lui dal punto di vista del coraggio, io mi sento molto vicino a questo zio che per tutta la sua vita ricercò con ammirevole costanza quanto per altri era solo un abbassamento; e si prese le sue donne, una dalla segatura delle piste⁸⁶³, l'altra quasi dal marciapiede: tanto aveva il gusto di ciò che è nudo e autentico (ed egli pensava di poterlo incontrare soltanto tra gli umili), tanto doveva provare gioia nel sacrificarsi. In questo mi fu similissimo, perché anch'io ho cercato a lungo, e temuto nello stesso tempo, la sofferenza, il fallimento, l'espiazione, la punizione nelle loro diverse forme.

⁸⁶⁰ Lo stesso giudizio negativo riservò al fratello maggiore che paragonava sotto molti aspetti al padre: *EU*, p. 100 ss.; *RDJ (BIF)* p. 176. Si veda anche *JOU*, pp. 177, 232, 783.

⁸⁶¹ La redazione dell'opera "autobiografica" *L'âge d'homme (AH)* = MLO (1939) [trad. it. *Età d'uomo=EU*] – pubblicata a Parigi da Gallimard nel 1939 - risale al 1930 -1935. La riedizione del 1946 fu preceduta dal saggio *De la littérature considérée comme une tauromachie* e dedicata a Georges Bataille

⁸⁶² Quando Michel era molto piccolo sua madre aveva ospitato in casa il fratello Leon che soffriva per la frattura di un polso e non aveva chi lo curasse. Una mattina andandogli a medicare la ferita, ella cadde con Michel in braccio, procurandosi una ferita alla testa e procurando al figlio una contusione alla mascella: cfr. qui nota 6.

⁸⁶³ Dal circo.

Il prestigio di questo zio era anche accresciuto, ai miei occhi, dal suo aver frequentato un po' tutti gli ambienti, non esclusi i peggiori, e dall'essersi preso una coltellata da una donna che voleva lasciare.⁸⁶⁴

Risale ai primi anni di vita un episodio giudicato fondante riportato in *FIB*⁸⁶⁵: non sapeva ancora scrivere quando, avendo inavvertitamente fatto cadere un soldatino con cui giocava, gridò “*reusement*” e qualcuno gli fece subito notare che aveva commesso un errore e perché si doveva dire “*heureusement*”: di qui la prima riflessione sul linguaggio articolato che definirà “*tissus arachnéen*” dei rapporti con gli altri e cui attribuirà durante la lunga vita di letterato, di etnologo, di critico d'arte “*una natura quasi divina*”⁸⁶⁶, costituendo la *parte sacra dell'uomo*:

Questo linguaggio che mi è sempre parso rappresentare il destino propriamente sacro dei bipedi che siamo, senza dubbio perché è lo strumento della comunicazione – e dunque di comunione – per eccellenza.⁸⁶⁷

A sette anni rammenta di avere preso coscienza della brevità della vita⁸⁶⁸, ossessione mai vinta e alla base della nevrosi, che determinò reiterati propositi suicidari e anche del tentativo di suicidio, quasi riuscito, del 1957, poco dopo la morte della madre avvenuta pochi mesi prima, nel 1956, all'età di 91 anni⁸⁶⁹, anno in cui visitò a Palermo il Grand Hotel e delle Palme dove si era suicidato Roussel.

Prima dei dieci anni - età in cui cominciò a frequentare il teatro de *l'Opéra de Paris* grazie alla disponibilità di un palco offerto alla sua famiglia dai Roussel - ha le prime confuse sensazioni, emotivamente forti, relative al teatro d'opera – sua passione costante - attraverso i racconti della sorella-cugina Juliette che gli narra la vicenda de *I pagliacci*, melodramma a cui ella aveva assistito a teatro, facendogli credere che il buffone uccida davvero la moglie davanti agli spettatori che gridano “bravo”⁸⁷⁰.

La prima rappresentazione teatrale a cui assiste è lo spettacolo di un prestigiatore al Musée Grevin; poco dopo, allo Châtelet, vede il *Giro del mondo in ottanta giorni*⁸⁷¹ da cui gli derivano crisi di panico che si trascinerà a lungo⁸⁷².

⁸⁶⁴ Lo zio Léon morì poco prima del padre di Michel nel 1917. Su Leon Caubet, vedi anche *RDJ*, pp. 211, 396, 1088, 1090, 1093.

⁸⁶⁵ *RDJ(FIB)* p. 607.

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 751.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 690. Sul rapporto tra il linguaggio del bambino e la “lingua segreta” dei Dogon, indagata nel corso della Missione D-G del 1931-33 e oggetto di un suo importante lavoro etnolinguistico, pubblicato nel 1948, cfr. MLE (1948a) e MLO(1948b) e qui pp.

⁸⁶⁸ *JOU*, 22 aprile 1924, p. 44.

⁸⁶⁹ Intervista rilasciata da L. a Catherine Maubon, apparsa il 26 luglio 1980 ne “Il Manifesto” con il titolo: *La morte sarebbe meno terribile se non rendesse tutto assurdo*. La versione francese del testo, rivisto dallo stesso L., si trova, con il titolo: *Entretien avec Michel Leiris (1980), le 28 mars 2005 par Catherine Maubon*, nel sito www.michel-leiris.com. C.M.- Già nel 1935 e molto prima della formulazione delle teorie lacaniane dell’ “apertura” voi avevate preconizzato una letteratura dell’assenza e avete scritto : “ *non si può mettersi a scrivere se non per riempire un vuoto o almeno per situare, in rapporto alla parte più lucida di noi stessi il luogo dove “aperto” è incommensurabile voragine*”. Questo vuoto non è quello della morte?

M.L.- *O certamente, è di questo che si tratta. Quanto alle teorie lacaniane io penso che si tratta, antitutto, di un incontro fortuito. Io avrei propeso piuttosto per Bataille e Blanchot . Ad ogni modo questa frase, scritta da tanto tempo, mi soddisfa ancora oggi. E per provarlo mi basterà dirvi che subito dopo l'apparizione di Frêle bruit, io ho intrapreso un nuovo progetto [Le Ruban au cou d'Olympia = (MLO1981b)]. Mi sono gettato in un'altra cosa. Per tappare un buco, l'angoscia della morte. Io non posso dominare l'angoscia della morte – o quello che è il suo contrario, l'assurdità della vita – se non scrivendo. La morte sarebbe meno terribile se non rendesse tutto assurdo. Il sacro, è là che si situa.*

⁸⁷⁰ *EU*, p. 41.

⁸⁷¹ Di questo spettacolo in *EU* (p. 42) ricorda la paura per i serpenti e per la detonazione che accompagnò l'esplosione delle caldaie dello *steamer* Henrietta; quindi il panico che lo prese quando sul *bateau mouche* stava per rientrare a casa.

Nel 1912⁸⁷³ assiste all'adattamento teatrale di *Impression d'Afrique* di Raymond Roussel⁸⁷⁴ alla cui realizzazione partecipano gli amici Apollinaire, Marcel Duchamp e Francis Picabia. Da allora ha modo di frequentare con assiduità l'*Opéra* e assiste a numerosi lavori in repertorio⁸⁷⁵. La passione per il teatro, in particolare per il melodramma, viene alimentata anche dalle frequenti visite in famiglia di una lontana cugina, Claire Friché, cantante di professione, che Michel chiama “*tante Claire*” in *FIB* e “*tante Lise*” in *AH*⁸⁷⁶ (zia Lisa in *EU*).

Lo stesso anno si iscrive al liceo Jeanson-de Sailly nel quartiere elegante di Passy (che frequenta, con zelo decrescente, fino al 1916 anche se con risultati buoni in alcune discipline) per poi passare, l'anno successivo, all'École Vidal.

Comincia, a quindici anni circa, a frequentare assiduamente le *boîtes a bac* (cantine) e a risentire, con crescente disagio, della mediocrità dei mezzi finanziari della famiglia, giungendo a far passare la madre, di fronte ai compagni più agiati, come la propria istitutrice⁸⁷⁷. Per superare l'imbarazzo e le complesse difficoltà nei rapporti con i coetanei, veste in maniera ricercata, prediligendo, per quanto gli consentono le finanze familiari, completi di stoffa e taglio inglese. Manterrà tutta la vita un aspetto estremamente curato e raffinato⁸⁷⁸. Il primo completo con i calzoncini lunghi arriva nel 1914, anno dell'inizio della guerra e della chiamata alle armi del fratello maggiore. In seguito all'avanzata dei tedeschi in Francia (a cui la Germania aveva dichiarato guerra il 3 agosto), Michel, suo fratello Pierre, la sorella-cugina Julienne e sua figlia Madeleine, vengono ospitati nella

⁸⁷² “Ancora oggi mi sentirei spinto talvolta a lanciare gridi simili per cercare di ostacolare la marcia degli elementi: “Non voglio che ci sia la guerra!” direi, ma gli elementi non sembrano disposti a obbedirmi più di allora”: *Ibid*.

⁸⁷³ L'anno prima (1911) era nata la figlia della cugina-sorella Juliette Jannet, Madeleine: la vista della bambina lo turba: capisce di non rappresentare più l'ultima generazione (torna l'ossessione della morte) e ha la rivelazione dell'invecchiamento. Guarderà sempre con disgusto le donne incinte e i neonati e non vorrà avere figli.

⁸⁷⁴ Roussel aveva scritto *Impression d'Afrique* nel 1910, a partire da quell'opera ebbe la certezza di avere trovato la propria strada. Il lavoro, tuttavia, non attirò l'attenzione dei critici né del pubblico: solo Edmond Rostand disse che se ne poteva trarre una pièce straordinaria. Roussel, seguì quella via e, a proprie spese, ne allestì tre versioni, le prime due al Teatro *Femina*, la terza al Teatro *Antoine*. La critica si accanì sulla rappresentazione che fu un insuccesso completo. Intanto Roussel aveva iniziato un'altra opera (*Locus solus*) che non fu meglio accolta. Quegli insuccessi lo toccarono molto dolorosamente in quanto era certo di meritare “una gloria universale” già da quando aveva esordito a diciannove anni con il romanzo in versi *La Doublure* (*La fodera* oppure *La controfigura*) riferito al tempo in cui era vissuto in uno stato di esaltazione, che descrisse come straordinaria ebbrezza fisica, l'euforia dei greci: sensazione che il giovanissimo L. andava anch'egli cercando nella poesia: cfr. Caradec (1997).

⁸⁷⁵ *Romeo e Giulietta*, *Faust*, *Rigoletto*, *Aida*, *Lohengrin*, i *Maestri cantori di Norimberga*, *Parsifal*, *Amleto*, *Salomé*; dal melodramma, egli dice essergli derivata l'abitudine di procedere per allusioni, per metafore o di comportarsi come se fosse in palcoscenico (*EU*, p. 40). Particolari riferimenti dedica in *EU* al *Vascello fantasma* e all'impressione che gli aveva fatto l'Olandese volante, “personaggio estremamente romantico, una specie di ebreo errante di marinaio perseguitato senza tregua da una punizione” (p. 44) e a p. 86: “...ma di quanta maestà è per me circonfuso l'Olandese volante, questo gran tenebroso che per secoli deve correre i mari, perseguitato dalla sua punizione! Emaciato e barbuto come un nuovo Giovanni, con in testa un cappellaccio incernato da marinaio spettrale e calzato di alti stivali da pirata, l'Olandese che non può morire e si trascina dietro il suo equipaggio di fantasmi dai volti verdastrì è davvero il più allucinante eroe per la salvezza del quale una fanciulla possa sacrificarsi. Probabilmente questa figura fantastica, troppo grandiosa perché io abbia soltanto osato di volerle assomigliare, ha qualche attinenza con l'idea romantica che ho avuto della salvezza per mezzo dell'amore. È anche connessa con la magica attrattiva esercitata su di me – fin che io stesso ho compiuto in realtà un lungo viaggio in terre lontane – dall'idea di vagabondaggio, dal rifiuto di fissarmi, e più precisamente, di collocarmi in un punto particolare dello spazio dove si può essere forniti di tutto materialmente e sentimentalmente, anziché vagabondare per i mari. Quando più di due anni fa, ho attraversato l'Africa, m'è capitato di pensare più di una volta al “maledetto famelico” col quale mi sentivo tentato di identificarmi solo che le circostanze si prestassero a una certa esaltazione mitica”.

⁸⁷⁶ *EU*, pp. 80-81: “Molto semplice e gentile nonostante il suo aspetto imponente mia zia Lisa era un pezzo di donna alta e robusta, dotata di un'ottima salute e di una voce splendida...Della sua vita privata non ricordo quasi nulla. Al tempo in cui veniva a cantare a casa mia e più tardi quando ero adolescente, mi apparve sempre e unicamente sotto l'aspetto della “donna di teatro”, cioè in lei contava ai miei occhi soltanto il fatto che calcasse le scene”.

⁸⁷⁷ *RDJ (BIF)*, p. 210 e 193.

⁸⁷⁸ *EU*, p.185 “Da molto tempo mi preoccupavo della mia maniera di vestire e annettevo un'importanza quasi maniaca al mio genere di abbigliamento: mi piaceva quello stile sobrio e corretto, forse un po' sostenuto e quasi funebre, che si adatta benissimo, credo, al mio temperamento.

magnifica villa di Biarritz, dalla sorella di Raymond Roussel. Là Michel si innamora infelicamente di Marie Charlotte Dufréne (1880-1968), dama di compagnia di Roussel (e, come si dirà, personaggio molto significativo nel tentativo in età matura di ricostruire la vita di R.Roussel), anch'egli chiamato alle armi; tenta di imparare a nuotare; vede i primi feriti tornare dal fronte; comincia a tenere una sorta di diario su cui annota fatti e impressioni che invia al padre il quale non lo approva, anzi gli rimprovera quel modo di scrivere, aumentando il solco della loro incomprensione. Dopo alcuni anni, nel 1922, comincerà a scrivere regolarmente un diario, il *Journal*, che aggiornerà pressoché ininterrottamente per 68 anni, seppure con alterna intensità e che dirà essere destinato a un “*futuro interlocutore (partner quasi immaginario)*”⁸⁷⁹. Fu in effetti pubblicato postumo dal suo esecutore testamentario Jean Jamin.

All'École Vidal, dove entra nell'ottobre del 1916, il Setragew di letteratura Pierre Masclaux gli fa leggere Rutebeuf, Maurice Scève e Théophile de Viau, autori e opere da cui nascono le prime riflessioni intorno alla poesia. Risale a questo periodo l'abitudine, che manterrà a lungo, di incipriarsi il viso che, scrive, corrisponde “*a un tentativo simbolico di mineralizzazione*”⁸⁸⁰. Comincia ad abusare di alcool e a manifestare altri comportamenti eccentrici⁸⁸¹, nel tentativo di vincere, oltre alla naturale timidezza e alla complessiva difficoltà nel rapportarsi con il reale, il fortissimo disagio nei rapporti con il sesso femminile, più volte manifestato nelle opere e nodo centrale dei suoi malesseri esistenziali⁸⁸². Coltiva inoltre interessi per l'occultismo e l'alchimia. Poiché entrambi i suoi fratelli sono stati mobilitati, i genitori non pongono molta attenzione alle sue irrequietezze: non essendo, a Parigi, in pericolo di vita, lo lasciano libero di darsi a molteplici esperienze⁸⁸³.

1917-1921

A sedici anni (1917) scopre i locali americani di Montmartre dove si possono incontrare aviatori, *boxeur*, fantini (un mondo che lo aveva affascinato fin da bambino quando, nel bagno, giocava con il fratello amico Pierre nella casa vicina all'ippodromo di Auteil)⁸⁸⁴ comincia timidamente a scrivere brevi componimenti poetici “*Piètres écrits, suant la niaiserie*”⁸⁸⁵ e traduce un poema di Walt Whitman. Abbandona in questo periodo la pratica religiosa⁸⁸⁶.

⁸⁷⁹ *RDJ (BIF)*, p. 171 e 179; nel *JOU* ci sono intervalli di mesi, talvolta di anni. Sul *JOU*, edito postumo per Gallimard da Jean Jamin, suo esecutore testamentario cfr. MLO (1992c)

⁸⁸⁰ *EU*, p. 160: “Trovandomi spesso la pelle irritata dal rasoio, avevo preso l'abitudine di incipriarmi il viso (e ciò fin dai quindici anni) come se avessi dovuto dissimularlo sotto una specie di maschera e improntare così la mia persona d'una impassibilità pari a quella dei gessi. Ciò corrispondeva a un tentativo simbolico di *mineralizzazione*, reazione di difesa contro la mia interna debolezza e lo sgretolamento da cui mi sentivo minacciato; avrei voluto farmi una specie di corazza, realizzando anche nell'aspetto lo stesso ideale di *rigidità* che perseguivo poeticamente”.

⁸⁸¹ “Altri particolari dell'abbigliamento mi permisero di soddisfare quel gusto dell'eccentricità che avevo sempre e nello stesso tempo di esprimere questa tendenza al freddo glaciale, alla durezza, da cui i miei saggi letterari erano sempre contraddistinti, almeno per certi aspetti. Così per un certo tempo portai al polso uno spago, strettamente legato come un al braccialetto; la fodera della mia giacca era ornata da un pezzo di fil di ferro messo come il nastro di una decorazione: Nello stesso tempo sognavo di coprire il mio corpo di tatuaggi astrali che avrebbero illustrato con la loro presenza anche sulla mia pelle, questo tentativo di fusione del microcosmo con il macrocosmo.”, *Ibid*.

⁸⁸² Il problema del rapporto con l'altro sesso è centrale nella vita di L. che, anche per questo, affrontò la psicoanalisi. Una lettura penetrante dal punto di vista soprattutto psicoanalitico è senza dubbio quella di Lejeune (1975 a,b) che resta un punto fermo nella riflessione biografico-analitica su L.

⁸⁸³ *RDJ(FOU)*, p.417.

⁸⁸⁴ *EU*, p.106. “Tra le storie “vere” che mio fratello [Pierre] mi ha raccontato, ve n'è una ch, più delle altre ha assunto per me il valore di una leggenda a cui credere incrollabilmente...mi raccontava come avesse vinto il Grand Prix de Paris al gioco del cerchio... Questo racconto, che mio fratello mi faceva spesso, quasi senza varianti, gli conferiva per me la grandezza quasi sovrumana che i bambini attribuiscono ai personaggi storici di cui si narrano loro le gesta: Carlo Magno, Baiardo, Turenne, Napoleone”.

⁸⁸⁵ *RDJ(BIF)* p. 218.

⁸⁸⁶ Della pratica religiosa a cui era stato educato in famiglia e nella scuola cattolica, continuerà ad affascinarlo - dopo la scoperta della *pièce* di Tolstoï *Le cadavere vivant* - “*la confession publique, la grande scène d'ivresse où l'on dit tout*”,

Riesce a ottenere la prima parte del baccalaureato (latino –lingue) grazie alla benevolenza degli esaminatori (l'anno dopo conseguirà la seconda parte, in filosofia)⁸⁸⁷.

Nel dicembre muore Lèon, lo zio acrobata, in un periodo di neve. Durante tutta la sua vita - nota in *EU* - “lo zio non aveva mai potuto vedere la neve senza provare una specie di vertigine”⁸⁸⁸.

Essendo gli Stati Uniti entrati in guerra nell'aprile, nel giugno le prime truppe americane arrivano in Francia e, con loro, nuovi fermenti culturali, soprattutto in campo musicale⁸⁸⁹.

Quello dell'armistizio (1918) è un anno cruciale: nel corso dei vagabondaggi notturni nei locali parigini scopre il jazz⁸⁹⁰, musica che definisce “sconvolgente e del tutto diversa, allora, da quella che sarebbe divenuta anni dopo”⁸⁹¹.

È un incontro fatale per due motivi.

Il primo: riconoscerà in seguito che fu quella prima manifestazione dei *negri*, quel mito degli eden di colore, a condurlo fino in Africa e, oltre l'Africa, all'etnografia⁸⁹².

Il jazz... agiva magicamente e il suo modo di estendere la sua influenza si può paragonare a una conquista. Era l'elemento più adatto a dare a queste feste il loro senso vero, un senso *religioso*, con la comunione stabilita grazie al ballo, l'eroticismo latente o manifesto e il bere, mezzo tra i più efficaci per colmare il fossato che separa gli individui gli uni dagli altri in ogni tipo di riunione.⁸⁹³

Il secondo: la musica dei neri d'America rappresenta, in un certo senso, il quarto compagno dei vagabondaggi di Michel nel corso dell'anno successivo (1919), quando, libero dagli impegni scolastici quotidiani, partecipa senza freni a feste, *surprise- parties* di cui Parigi del dopoguerra offre un'abbondante proposta, e frequentando locali dove si fa musica per ballare fino allo stremo. Se l'alcool è di per sé “*instrumente de délire*” che fa cadere le barriere, il jazz agisce come una *possessione*, rappresenta l'irruzione del mondo esterno all'interno del corpo umano, lo fa entrare in *trance* e cancellare i suoi limiti⁸⁹⁴. Bandiera euforizzante e variegata, simbolo, a un tempo, di modernità e di selvaggio, rivendicazione contro la musica classica, simbolo per eccellenza della cultura borghese; musica *duoble face* che corrisponde alla definizione che L., in seguito, darà del *sacro*⁸⁹⁵: con un lato sinistro e uno destro come osserva Poitry⁸⁹⁶. In quel periodo improntato alla passione quasi totalizzante per il jazz e allo straniamento, Michel vive quasi sempre in compagnia di Jacques Dilly e Maryse Demay (che in *AH* chiama *l'Homme- à- la- tête d'épingle* e *la Chouette*⁸⁹⁷;

(*CC*, p. 65 = MLO 1988a), tema che lo accompagnerà anche nel corso della spedizione in Africa dove studierà la possessione e nei viaggi ad Haiti, dove verrà a contatto con i riti vodu.

⁸⁸⁷ Dopo il baccalaureato svolgerà per qualche tempo la mansione di impiegato di commercio, che presto lascerà.

⁸⁸⁸ *EU*, p.72.

⁸⁸⁹ Nei locali parigini può incontrare personaggi e musicisti di colore. La rivoluzione russa di ottobre (7 novembre) che porta i bolscevichi al potere, al momento, non ha ripercussioni sul giovane L.: *RDJ (FIB)*, p. 552.

⁸⁹⁰ Per frequentare i bar snob, non esita a vendere i suoi regali della prima comunione a Vance Lowry: “uno dei primi musicisti neri ad essere venuto in Francia”, *RDJ (BIF)*, p.182.

⁸⁹¹ “L'orchestra non ha ottoni, solo strumenti a corda, oltre al piano e alla batteria. Allora, anche se più grossolano e con molta meno inventiva, il jazz trasmetteva una frenesia che le successive audizioni avrebbero fatto rimpiangere” *EU*, pp. 139-140

⁸⁹² *EU*, p.140

⁸⁹³ *Ibid.*

⁸⁹⁴ Poitry (1995), p. 213.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, indice, ad v. *sacré*.

⁸⁹⁶ A sinistra l'Africa, i negri, un certo passato mitico: quello dell'Africa delle origini, del candore naïf, una sorta di stato d'innocenza di cui si ha nostalgia, da cui scaturisce una gioia animale alla quale ci si abbandona presi dal piacere che il ritmo suscita. A destra, le tracce di una civiltà finita, di un'umanità sottomessa ciecamente alla civiltà della macchina. Per descrivere quella frenesia nella quale la gioventù demoralizzata del dopoguerra cercava di stordirsi, si può ricorrere al termine ambiguo, ma pertinente, di “automatismo” in quanto rinvia nello stesso tempo alla meccanizzazione industriale del mondo americano ed europeo e all'abbandono surrealista verso ciò che giunge dal di là della coscienza; un mettere in sonno la ragione imposto dallo straniamento che ha seguito la guerra che è, allo stesso tempo, inerente le tecniche produttive della società moderna. (*Ibid.*, pp. 212-213).

⁸⁹⁷ Su Maryse Demay cfr. *JOU*, note, *Fische* 32, p. 840.

in *EU*: Capocchia di spillo e Civetta), un'associazione che definisce casta, fondata sulla passione per la danza

e anche sul gusto di una certa purezza, sul disprezzi dei fatti sessuali che ci parevano bassi e volgari.⁸⁹⁸

e dalla quale fa scaturire, il primo, quasi casuale, incontro sentimentale che giudica degno di quel nome. Prima, la sua vita affettiva trovava appagamento in quella specie di società, in quel terzetto⁸⁹⁹.

Sono Civetta e Capocchia di spillo ad accompagnarlo una sera da un'amica in procinto di divorziare, Desie S., la Key di *AH* (e di *EU*), donna di qualche anno maggiore di lui (di cui non viene svelato il nome vero nemmeno nel *JOU*)⁹⁰⁰ emancipata, ma con un atteggiamento riservato e dignitoso. Il fulcro dell'incontro amoroso ha luogo in un bar e il suo acme in un travestimento⁹⁰¹. Fra i due si accende una forte passione che determina ansia in Michel che riesce a perdere la verginità solo uno o due giorni dopo⁹⁰². I due amanti vivono qualche tempo come su un'isola lontana che, in *FB*⁹⁰³, L. paragona a quella dove vissero i due protagonisti del racconto filosofico destinato ai ragazzi *Macao et Cosmage ou l'Espérance du bonheur* di Edy Le grande che definisce "livre souvent et sentimentalement feuilleté"⁹⁰⁴.

Il loro rapporto durerà quattro anni in un calando progressivo di passione, per finire nel giugno 1923; resterà un'esperienza di felicità⁹⁰⁵. Sono la stanchezza, il progressivo logoramento a determinare la fine del rapporto d'amore⁹⁰⁶. Di qui un'angoscia costante⁹⁰⁷, che sfocia nelle prime aspirazioni verso la sublimazione dell'amore nella poesia - considerata come rifugio, mezzo per raggiungere l'eterno sfuggendo alla vecchiaia - campo chiuso ove a Key non è concesso entrare.

⁸⁹⁸ *EU*, p.142.

⁸⁹⁹ In *EU*, p. 147 ss., ricorda che non attendeva un amore preciso perché non concepiva nulla di più valido umanamente di quella complicità amichevole. Avvertiva tuttavia un languore inconfessato, rifiutando a parole ogni amore e qualificandolo impossibile; in realtà – confessa - aspirava segretamente a quella "rivelazione" che lo avrebbe consacrato come uomo e sarebbe stata la rivincita delle delusioni subite nel passato. Molti erano stati i disinganni, testimoniati e filtrati letterariamente nell'opera: tentativi mal riusciti con puttanelle, mancata iniziazione in casino, grandi bevute pagate a puttanelle da cui otteneva sì e no qualche carezza....Michel era ancora vergine.....

⁹⁰⁰ *JOU*, nota 22, p. 840.

⁹⁰¹ Kay indossa l'abito di Michel e viceversa e lo aiuta a truccarsi; lo stesso fanno Civetta e Capocchia di spillo; i quattro, dopo il travestimento, si esibiscono in numerosi numeri di varietà. L. scrive di essere stato fierissimo di star bene vestito da donna, anziché apparire ridicolo. Fingendo di corteggiarlo, Kay lo chiama col nome femminilizzato di *Micheline*, quello che la madre pensava di dargli quando, incinta, desiderava una bambina. Ci sarà un'altra serata di ballo, questa volta senza travestimenti, quindi un invito esplicito da parte di lei. Durante il primo amplesso, l'emozione è tanto intensa che Michel scrive di essere stato incapace della minima virilità: è il 7 agosto 1919 e ha 18 anni. Sui travestimenti ritorna nel *JOU* nella nota del sabato 29 marzo 1924 a proposito del rapporto omosessuale con Jouhandeau: "Se si vuole fare di me una femmina io diventerò femmina, ma con tutto quello che la donna ha di diabolico: civetteria e orribile capacità di trovare le parole che vi fanno più male" (*JOU*, p.35).

⁹⁰² *EU*, p.175.

⁹⁰³ *RDJ (FB)*, pp. 849-858.

⁹⁰⁴ *JOU*, 1933, p.219.

⁹⁰⁵ *RDJ(FB)*, p.854. Nello stesso 1919 si sposa suo fratello Pierre con Isabelle Metzinger, sorella di Loucienne, moglie del fratello nemico Jacques (dal matrimonio di Pierre nasceranno cinque figli); egli divorzierà dalla moglie nel 1939 e si risposerà nel 1950 con Annette Monod.

⁹⁰⁶ L. definisce l'amore la sola possibilità di coincidenza tra soggetto e oggetto, la sola *via alla sacralità* rappresentata dall'oggetto e desiderata nella misura in cui esso è un mondo a noi esterno e estraneo; l'amore implica la propria negazione perché possedere il *sacro*, di cui l'amore partecipa, è nello stesso tempo profanarlo fino a distruggerlo, togliendogli poco per volta il suo carattere di estraneità. E' anche l'idea fissa *della morte* che lo porterà a pensare, sempre più ossessivamente al declino fisico di Kay, più anziana di lui, alla inevitabile trasformazione del suo corpo, allo spegnersi del desiderio: *EU*, p.153.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p.153 ss.

L'ossessione di quella separazione si accentua fino a provocargli un acuto senso di autopunizione che si manifesta la sera in cui, chiuso nel bagno, si graffia il corpo con le forbici⁹⁰⁸.

Nell'autunno del 1920, quando dura ancora il rapporto con Kay, prepara l'esame per entrare all'Istituto universitario di chimica su consiglio di Jacques Dilly (Capocchia di spillo), anch'egli studente di chimica che gli fa balenare la possibilità di una carriera redditizia. Non è un'esperienza fruttuosa; L. perderà, senza applicarsi, circa quattro anni che tuttavia nell'economia della sua vita, non potranno considerarsi perduti in quanto saranno determinanti ai fini della sua formazione artistica e culturale in senso ampio.

Continuano le peregrinazioni notturne nei locali alla moda alla ricerca di forti emozioni, del diverso, dell'eccitazione anche mediante l'abuso di alcool, funzionale per artisti e aspiranti all'ispirazione poetica e giovandosi degli incontri con artisti, numerosi e assai stimolanti.

Nell'inverno André Masson e Joan Mirò aprono i loro *atelier* al 45 di *rue Blomet* (XVe) non lontano da un locale noto più tardi come *Bal Nègre*.

Attraverso un cugino acquisito, il musicista Roland-Manuel, nel marzo del 1921, conosce Max Jacob, Georges Henri Rivière⁹⁰⁹, Maurice Ravel, Erik Satie. Quella sera Rivière, sta "*jazzifiant avec brio*" al piano⁹¹⁰. Ma è l'incontro e la frequentazione di Max Jacob (1876-1944)⁹¹¹ a segnare profondamente, anche se non esclusivamente, questo e i due anni successivi⁹¹². Dopo la prima conoscenza, avvenuta nel marzo a Parigi, l'artista (letterato e pittore) si stava trasferendo nel monastero benedettino di Saint –Benoît –sur- Loire, in preda a una crisi mistica. Di là, il 18 novembre, scrive a Michel una lettera di condoglianze per la morte del padre, la prima di un cospicuo epistolario (due lettere al mese per due anni)⁹¹³. Attraverso le lettere di Jacob (le risposte di L., come tutta la corrispondenza che gli amici indirizzarono a Jacob, furono distrutte dopo la sua morte per sua espressa volontà)⁹¹⁴, si possono decifrare i rapporti ambigui che Jacob intrecciò con il più giovane L., a partire da una sorta di fraintendimento di base che, comunque, li tenne legati nel primo periodo: zelo di convertitore, da parte di Jacob, che tentò senza riuscirci di portare il discepolo sulla via della fede e che si manifestò attraverso un poco convincente travestimento religioso (*il vecchio nonno che sono per voi* – in realtà Jacob ha allora solo 45 anni – *vi abbraccia paternalmente in Nostro Signore e prega Dio che voi vi convertiate rapidamente non fesse altre che per riuscire nei vostri esami*). Jacob non riesce a toccare le corde intime di L. che da lui vuole altro: gli chiede quello che egli non può, non sa dargli: *iniziarlo* alla poesia. Il "maestro" che - al di là dello zelo poco convincente con cui mette in scena il rapporto convertitore-convertito - conosce, per averlo sperimentato su se stesso, lo stato di abbattimento che invade chi non ha mezzi di sussistenza al di fuori dell'arte, la difficoltà di dipingere o di scrivere per vivere, l'angoscia di non essere pubblicato, di non riuscire a stringere contratti con i galleristi, di non vendere le proprie opere – invita L., si può pensare con una discreta dose di sincerità, a proseguire anzitutto gli studi, a cercare un lavoro qualsiasi per guadagnarsi da vivere, magari in una *boutique* o anche come "*balayeur de rue*", per poi darsi, parallelamente, alla scrittura. Nonostante i buoni consigli, forse le buone intenzioni, il suo appare zelo di facciata. Una vernice sottile. L'atteggiamento verso il più

⁹⁰⁸ EU, p.156.

⁹⁰⁹ Su Rivière cfr. qui pp.

⁹¹⁰ Cfr. *Rapaces à l'oeil bleu...* in Z. (=MLO 1992d)

⁹¹¹ Pittore, poeta, scrittore e critico, Jacob, di origini ebraiche, a seguito di una visione di Cristo che aveva dichiarato di avere avuto nel 1909, si era convertito al cattolicesimo, sperando, inutilmente, di tenere a freno i propri desideri omosessuali. La vita sregolata, le forti delusioni in campo artistico, lo avevano risolto a trasferirsi da Parigi al monastero benedettino di Saint –Benoît –sur- Loire, dove troverà ancora ospitalità durante l'occupazione tedesca della Francia. I suoi fratelli Jacob e Mithé-Léa con il marito saranno deportati e uccisi dai nazisti perché ebrei. La stessa sorte toccherà a Max che, arrestato dalla Gestapo nel febbraio del 1944, poi trasferito nel campo di Drancy per essere internato in un campo di concentramento tedesco morirà forse per broncopneumonia nel marzo 1944. Una riconciliazione con L. sembra essere avvenuta nel 1940 grazie all'interposizione di amici comuni dopo la pubblicazione di EU; cfr. Poitry (1995), p. 136.

⁹¹² *Ibid.*, pp. 132-136; 190-195.

⁹¹³ *Ibid.*, p.136.

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 132 ss.

giovane amico si rivela, nel prosieguo del rapporto, ambiguo, anche dal punto di vista sentimentale: lo testimonia la lettera del 21 agosto 1922 - che ha toni ben diversi da quelli prime lettere inviate a Michel - in cui Jacob rappresentava il loro rapporto come velato dalla barriera insormontabile dell'età. Barriera, semmai, di natura differente e difficile da confessare (il tormento di Jacob per una vita sessuale vissuta fuori degli schemi del tempo era stato, come si diceva, all'origine della sua conversione dall'ebraismo al cattolicesimo e del ritiro nel monastero di Saint -Benoît -sur- Loire, ma non sarà sufficiente a fargli mutare stile di comportamento), che cade dopo l'incontro tra i due a Parigi dell'agosto del 1921, come si evince dalla lettera qui sopra ricordata indirizzata a L. il 21 dello stesso mese, nella quale Jacob dice di temere di averlo scandalizzato. Jacob dunque rinuncia a indossare i panni del prete-convertitore, si svela nella sua complessità di uomo, nei suoi turbamenti e, dopo quell'episodio, accetta la veste molto meno impegnativa del consigliere di poesia anche perché all'orizzonte delle aspettative di L. (verso il quale continua a dimostrare un certo trasporto) è apparso André Masson (1896-1987)⁹¹⁵, quasi coetaneo di L. a cui - ricordandolo mediante le sole iniziali del nome "A. M." - egli fa riferimento in alcune pagine *EU*⁹¹⁶. Tra i due mentori sarà il più giovane André ad avere la meglio. Jacob, intanto, asseconda le richieste di L. come sa fare: gli fornisce consigli da artigiano della parola⁹¹⁷, gli parla di sintassi, cambia qua e là parole nei testi poetici che Michel gli invia, parla di armonia, suggerisce esercizi di stile; gli si rivolge come uomo del mestiere che considera la scrittura un lento apprendistato. Nulla di più lontano dalle richieste del giovane L. che, inviandogli i propri componimenti, vuole sapere se Jacob *li ami o no*, perché egli ritiene che il punto non sia stabilire se egli scriva o no bei testi, ma se sia o no *un poeta*: quello che si aspetta non sono interventi sullo stile dei componimenti quanto un'influenza sulla sua stessa persona, attraverso una sorta di contaminazione, cercata, almeno momentaneamente, a ogni costo: "a poco a poco io sari arrivato a condividere i suoi vizi"⁹¹⁸, scrive, inseguendo un'*iniziazione* capace di fare *scendere su di lui* la poesia. È, si diceva, André Masson a rispondere a quell'esigenza totalizzante, alle pretese di un giovane alla ricerca di una propria dimensione, al bisogno di una guida capace di effettivo trasporto e a determinare la progressiva rottura con Jacob; Masson comprende le esigenze intellettuali ed emotive di Michel: lo fa avvicinare a Lautrémont, a Nerval, e, soprattutto, a Rimbaud⁹¹⁹: "*Masson t'avvelena con Rimbaud*" gli scrive Jacob il 25 dicembre 1923⁹²⁰. Percorsi divergenti.

⁹¹⁵ Nato in Francia (Piccardia) si era trasferito con la famiglia in Belgio dove aveva iniziato la sua formazione artistica presso l'Accademia reale di Belle Arti; poi, a partire dal 1912, aveva ripreso a studiare a Parigi, sempre presso l'Accademia de Belle Arti. Aveva preso parte alla prima guerra mondiale ove era stato gravemente ferito; un'esperienza che influenzerà la sua produzione artistica durante gli anni '20. Nel 1922, quando dipingeva bei paesaggi con accenti deraineschi, incontra Kahnweiler ed è per merito del gallerista (da poco ritornato negli affari dopo la gravissima crisi della guerra) che entra in contatto con il cubismo (frequenta le domeniche di Boulogne), poi con i surrealisti, tramite Breton, di cui segue le tecniche di produzione "automatica" cimentandosi nel disegno automatico a penna e a inchiostro e nella pittura automatica. Ritiene che lavorare in uno stato di coscienza ridotto aiuti l'artista a liberarsi dal controllo della razionalità e a entrare in contatto con la creatività dell'inconscio; dipinge sotto l'influenza di sostanze stupefacenti o si sottopone a lunghi digiuni e privazione del sonno. Verso la fine degli anni '20 abbandonerà il movimento surrealista; sarà in Spagna tra il 1934 e il 1936 dove resterà fortemente impressionato dal paese e dai suoi grandi artisti. Al ritorno in Francia si riavvicinerà al movimento surrealista e produrrà opere a tema prevalentemente violento ed erotico che, durante l'occupazione tedesca della Francia, saranno considerate degenerate. Per questo lascerà il paese con una nave diretta in Martinica, poi negli Stati Uniti (alla dogana saranno distrutti suoi disegni di carattere erotico). Stabilitosi nel Connecticut avrà profonda influenza sugli espressionisti astratti come Jackson Pollock. Ritornato in Francia alla fine della guerra, manterrà il profondo legame con Kahnweiler e con L.. Si ritirerà in Provenza dove riprenderà a dipingere paesaggi. Considerato un grande maestro del surrealismo gli saranno dedicate importanti retrospettive. Cfr. André Masson, in *Donation* (1985), pp. 132-141 (scheda di Agnès Angliviel de la Baumelle).

⁹¹⁶ *EU*, pp.174-175.

⁹¹⁷ "Io gli inviavo dei poemi (poesie) i poi lui me li correggeva, ma non proprio: mi diceva in generale che erano molto brutte. Non aveva torto. È così che ho fatto il mio apprendistato": cfr. Price Jamin (1988), p.231.

⁹¹⁸ *EU*, p.187.

⁹¹⁹ Sul rapporto tra L. e Rimbaud in occasione del viaggio in Africa del '31-33, cfr. qui cap. II.

⁹²⁰ Jacob (1921-1924), lettera del 25 dicembre 1923.

Difficile mantenere vivo un sodalizio squilibrato, forse per effettivo scarto generazionale, forse anche per altri, più complessi, motivi. Così la rottura, drammaticamente letteraria, tra primo maestro e giovane ed esigente discepolo, determinata dal maestro e annunciata al discepolo con la lettera del 17 febbraio del 1923 in cui Jacob “mette le mani avanti” confessando a L. di essersi ispirato per un suo romanzo a qualche passaggio delle lettere che ha ricevuto da lui. Le cose stavano effettivamente così. L’anno successivo uscirà, presso Simon Kra, il romanzo *L’homme de chair et l’homme reflet* in cui, per il personaggio di Maxime Lelong “*l’homme reflet*”, Jacob mostra di avere avuto ben presenti le caratteristiche psicologiche di L. che mette a nudo senza pietà⁹²¹, facendole circolare al di fuori di quel loro mondo di iniziati dove tutto, o quasi, si conosceva. Due anni dopo Jacob tentò di giustificarsi in una lettera inviata all’amico comune Marcel Jouhandreau, negando i riferimenti al discepolo⁹²².

Nel novembre 1921 Eugène L., muore in seguito a un intervento chirurgico; al padre e al rapporto intenso vissuto con la moglie (era spirato tenendo i suoi occhi in quelli di Marie) L. dedica in *EU* una pagina intensa, che segue la “messa a nudo” delle motivazioni di ordine psicologico che hanno determinato nel tempo il logoramento del suo rapporto sentimentale con Kay:

Mio padre era morto più di anno prima, in un giorno di neve, in seguito a un’operazione chirurgica. Sempre appassionato di musica e sapendosi ormai all’agonia, aveva voluto che mio fratello gli suonasse al violino un’aria che amava. E dopo un giorno o due, dicendo che vedeva molta neve e che “ne avrebbe voluta a mucchi”, era morto, gli occhi negli occhi della mamma. Quell’amore profondo e insensibile al tempo, che s’era manifestato fin dall’inizio tra il babbo e la mamma, mi rendeva ancora più cosciente della mia meschinità. Era stato in seguito a questo avvenimento che, in contrasto con i miei reali desideri, avevo risolto di sposarmi.⁹²³

Alla fine dello stesso anno inizia il servizio militare a Parigi, come addetto alla logistica, al quale non deve dedicare molto impegno (lo terminerà nell’ottobre 1922).

2. Gli inizi del percorso artistico (1922-1931)

L. comincia a scrivere il suo diario quotidiano, il *Journal*, che sarà pubblicato postumo nel 1992, a metà circa del 1922⁹²⁴ e lo apre con un’osservazione, non datata, sulla musica di Stravinski⁹²⁵

Nella seconda annotazione (27 ottobre) ricorda un pranzo con Masson, artista che giudica “*con Picasso il più grande pittore attualmente vivente*”⁹²⁶. L’incontro tra i due era avvenuto tramite Rolan Tual, che L. aveva incontrato da Jacob, al monastero di Saint- Benoît⁹²⁷.

⁹²¹ Id. (1924); a proposito di Maxime Lelong (che è L.) Jacob scrive: “Non credeva alla realtà di nulla, se non a quella di un vago ideale: si toccava le costole per essere sicuro di essere vivo. Si guardava con gli occhiali per detestarsi di più, reagiva contro i suoi miseri abiti dicendo: “Bah va anche troppo bene per te!” Soffriva di tutto senza averlo davvero e piangendosi sempre addosso non lo si prendeva sul serio. Era così disgustoso nello stimarsi al di sotto del suo valore che ci si prendeva gioco di lui” (p. 75)

⁹²² Id. (1979) lettera del 3 luglio 1925: “Io non ho mai fatto in un romanzo il ritratto di L.; ho preso soltanto due aneddoti dalle sue lettere. E questo non è grave. Se lui si crede un uomo riflesso, tanto peggio. Io non lo considero come tale, ma nemmeno come uomo di carne” (p.200).

⁹²³ *EU*, p.157.

⁹²⁴ Nel marzo scopre Freud leggendo un articolo di Jean Epstein saggista romanziere e cineasta (1897-1953). Nel corso dell’anno esce, in traduzione francese la *Psicopatologia della vita quotidiana*, opera che giudica straordinaria. Altre due opere saranno per lui altrettanto fondanti: *Gradhiva* di W. Jensen, commentata da Freud e, di quest’ultimo, anche i *Tre saggi sulla teoria della sessualità*. Sempre nella primavera incontra, presso Max Jacob, Antonin Artaud e Jaun Gris che vanno ad abitare vicino ai Kahnweiler a Boulogne.

⁹²⁵ “Con Stravinski, l’orchestra è un animale il cui cuore batte, i cui polmoni respirano” (*JOU*, p.27).

⁹²⁶ *Ibid.*

⁹²⁷ Cfr. *JOU*, Note 1922, p. 834.

Tra loro si stabilisce subito una forte intesa, destinata a durare⁹²⁸: si scambiano confidenze intime e Masson occupa efficacemente il posto di Jacob come guida spirituale di L.

E' lo stesso Masson a introdurlo in seno al gruppo *de la rue Blomet* 45 che L. definirà “autentico luogo iniziatico”⁹²⁹; il nucleo costitutivo del gruppo è formato - oltreché da Masson - da Tual, Artaud, Limbour e dallo stesso L.: giovani legati da “una furiosa fame di meravigliso”⁹³⁰. Al gruppo - che L. considera anche come “il miglior nutrimento in materia d'arte e di poesia”⁹³¹ e che lo stesso Masson vede come formidabile crogiolo d'amicizie, giudicando i frequentatori della *rue Blomet* fanatici della libertà, dotati di un senso purissimo dell'amicizia, in nome del quale ciascuno viene accettato per quello che è (non come avviene comunemente nei rapporti umani per una sorta di mistificazione attraverso cui si tende a creare, a inventare l'interlocutore o il partner, secondo le proprie esigenze per poi abbandonarlo alla prima difficoltà) - si uniranno, frequentandolo con differente assiduità, Mirò, Salacrou, Gertrude Stein, Hemingway. Al 45 di *rue Blomet* passeranno anche, dal 1923, Dubuffet e Jouhandeau, poi, dal 1924, Aragon, Breton, Desnos e Bataille, introdotto da L.

Là poeti, pittori, scrittori, influenzati soprattutto da Masson, leggono e rileggono - in un'atmosfera che Jouhandeau paragona a quella dei *Dialoghi* di Platone⁹³² - Eraclito, Paracelso, i grandi occultisti e i visionari, William Blake, Raimondo Lullo, Thomas Browne, gli elisabettiani, i poeti preziosi, De Sade, i romantici, Nerval, Mallarmé, Baudelaire, Rimbaud, Lautréamont, Dostoëvski, Nietzsche.

L. apprezza allora particolarmente Marcel Schwob⁹³³, considerando il suo *Livre de Monelle* un testo di importanza fondamentale; ma è soprattutto un'altra opera di Schwob, *Vies imaginaires* a influenzare i suoi primi scritti poetici, in particolare il romanzo autobiografico *Aurora*⁹³⁴.

E' ancora per il tramite di André Masson che L. entra in contatto con la famiglia del mercante d'arte Daniel-Henry Kahnweiler⁹³⁵ e conosce la futura moglie, Louise Godon, detta Zette⁹³⁶.

I rapporti tra L. e Kahnweiler⁹³⁷ (che diverrà suo quasi-suocero, ufficialmente quasi-cognato e sicuramente amico), lo introducono stabilmente nell'universo dell'arte e della critica d'arte - verso

⁹²⁸ L. pranza con Masson nell'atelier del pittore al 45 di *rue Blomet* (allo stesso numero vi è anche l'atelier di Mirò).

⁹²⁹ CC p.21(=MLO 1988a)

⁹³⁰ “45 rue Blomet” (1982), in Z, p.226 (= MLO 1992d)

⁹³¹ “De Bataille l'Impossible a l'impossible Documents” (=MLO 1963); RDJ(BRI), p.291.

⁹³² Jouhandeau (1969), p.182.

⁹³³ Marcel Schwob (1867-1905) poeta e scrittore vicino ai simbolisti.

⁹³⁴ Relativamente ad *Aurora*, pubblicata soltanto nel 1946, L. nota nel *JOU* (1929, p.141) di essere stato colpito dal fatto che molte delle sue prose risultano suscettibili a posteriori di un'interpretazione magica. *Aurora*, ad esempio, può essere commentata come un trattato di alchimia: è la pietra filosofale, naturalmente, ma è anche altre cose che in seguito ha scoperto essere magiche: è, ad esempio, il “punto fisso” dell'inizio, una delle espressioni del linguaggio ermetico che ignorava. Il concetto è ripreso nel 1933 quando definisce *Aurora*: “trattato quasi esplicito sulla pietra filosofale, la sua identità con la donna, la conoscenza concreta, la verità, l'amore assoluto - e sull'impossibilità di trovarlo (*ibid.* pp. 218-219).

⁹³⁵ Vedi qui nota 88.

⁹³⁶ Louise Alexandrine Godot detta Zette, figlia naturale di Lucie Godon (1882-1945) era stata cresciuta dai nonni materni: in ossequio alla mentalità borghese della famiglia, era stata fatta passare per la quinta figlia dei coniugi Godon. Il segreto restò tale anche dopo la convivenza e il matrimonio di Lucie con Daniel -Henry-Kahnweiler. L. conoscerà la verità solo prima del matrimonio (1926) e la custodirà gelosamente. Questo segreto - mai rivelato neppure nel *Journal* - avrebbe costituito - secondo S. Boyer (2005) - il polo di tutta la dissimulazione dell'opera di L. E più ancora: nel segreto relativo alle origini di Zette, secondo l'autrice, risiederebbe il non detto essenziale dell'opera leirisiana: lo statuto di “figlio di rimpiazzo” a cui L. fa menzione una sola volta (cfr. qui p.2). Addirittura un doppio ruolo di rimpiazzo a cui la madre lo avrebbe costretto: quello di una bambina morta e quello di non essere una femmina. Così il segreto di Zette, di cui L. si appropria, risulterebbe funzionale a coprire “il segreto” intimo e ineffabile di tutta l'opera, mediante una sorta di protezione empatica.

⁹³⁷ Daniel-Henry Kahnweiler (1884-1979), nato a Mannheim da un'agiata famiglia ebraica impegnata nel settore commerciale e finanziario, era cresciuto a Stoccarda influenzato dal prozio Joseph Goldscheider che lo aveva iniziato alla musica e all'arte. Durante un soggiorno a Parigi per fare pratica nel commercio, decise di dedicarsi all'arte, senza rinnegare il “genio” familiare per gli affari. Divenne mercante d'arte, intermediario tra artista e pubblico, nel senso più nobile del termine. Parigi fu la sua patria d'adozione (otterrà la cittadinanza francese nel 1937 beneficiando della politica di naturalizzazione di Léon Blum). Agli esordi lo aiutarono due grandi mercati Ambrosie Vollard e Paul

la quale L. si mostrerà particolarmente incline, praticandola con crescente impegno e notevolissimi risultati.

A fine anno assiste alla prova generale dell'adattamento teatrale di *Locus Solus* di R. Roussel, gli scrive una lettera di felicitazioni e inizia a interessarsi da vicino alla sua opera⁹³⁸.

Nel marzo 1923 annota nel *Journal* (ove ne registrerà moltissimi) il primo sogno in cui ricorre un ambiente teatrale⁹³⁹.

Nel giugno assiste alla *Gaieté- Lyrique* alla ripresa, da parte dei Balletti Russi, di *Parade* (1917) uno degli "spettacoli cruciali" che hanno avuto per lui "valenza mitica"⁹⁴⁰. Nell'estate scrive la prima opera poetica "*Desert de mains*", pubblicata all'inizio dell'anno successivo (1924) nella rivista "Intentions" fondata e diretta da Adrienne Monnier⁹⁴¹. Diventa un *habitué* delle domeniche di Boulogne di casa Kahnweiler⁹⁴².

La sua condizione psicologica resta gravemente instabile, compromessa ulteriormente dalla fine del rapporto con Daisy. Pensa spesso al suicidio⁹⁴³.

A fine anno, terminato il servizio militare e abbandonati gli studi di chimica, decide di dedicarsi esclusivamente alla letteratura continuando a vivere con la madre in *rue Mignet*⁹⁴⁴.

Le sue prime letture di etnografia risalgono al 1924⁹⁴⁵, anno in cui inizia il corteggiamento impacciato e senza esito immediato di Louise Godon e che gli regala due incontri importantissimi:

Durand-Rue. Nel 1907 inaugurò la *Galerie Kahnweiler* in *rue Mignon* al n.28, divenendo, in breve, uno dei primi e più apprezzati mercanti d'arte moderna e, più tardi, il più grande esperto e storico del cubismo. Dal 1904 viveva con Lucie Godon un'unione libera; si sposeranno nel 1919. A Parigi, nel 1907, incontrò Picasso e fu il primo a percepire la forza e la rottura che emanava da *Les Demoiselles d'Avignon* alla cui origine era stata – com'è noto – l'attenzione dell'artista, attirata da Matisse, per "l'arte nera". Prima Picasso aveva visto alcuni pezzi africani in casa di Matisse, poi, dopo una visita al Trocadéro, ebbe la rivelazione dell'arte dell'Africa e dell'Oceania. Di qui prese l'avvio il cubismo. Oltre a Picasso, Kahnweiler conobbe e frequentò i suoi amici: Max Jacob, Apollinaire, Braque, Jean Gris e Fernand Léger. Scopri inoltre e valorizzò alcuni tra i maggiori artisti del XX secolo: tra cui Klee, Giacometti, Masson. Curerà in seguito la pubblicazione di importanti edizioni artistiche e sarà il primo editore delle opere di Apollinaire, Artaud, L., Jacob e di molti altri. La sua attività conobbe una forte battuta d'arresto nel 1914: avendo rifiutato di combattere la Francia militando nell'esercito tedesco, venne dichiarato disertore. La notizia della dichiarazione della guerra (3 agosto 1914), gli giunse in Baviera: di là si recò in Italia poi si rifugiò a Berna con Lucie Godon dove si sistemò, poté studiare filosofia all'università e scrivere il saggio *La via al cubismo*, opera importante per capire la genesi del movimento. La sua galleria e le opere che conteneva vennero decretati beni tedeschi e sequestrati. A guerra finita, nel 1920, Henry e Lucie ritornarono a Parigi facendo venire presso di loro Louise Godon, figlia/sorella di Lucie. Le opere della *Galerie Kahnweiler* vennero vendute a poco prezzo nel corso di quattro vendite (1921) a Drouot: i circa ottocento dipinti di Picasso, Braque, Derain, Vlaminck e altri, furono in parte acquistati dagli amici di Kahnweiler fra cui Breton, Tzara, Eluard. Sculture, disegni e libri restarono invenduti. Una quinta vendita riguardò i beni privati di Kahnweiler che, con una lunga causa, tentò di ritornarne in possesso.

La sua attività, tuttavia non si arresterà: associatosi con André Simon, nel settembre 1920, inaugurerà, a nome del socio, la *Galerie Simon*, al 29 bis di *rue d'Astorg*.

⁹³⁸Cfr. R&C= (MLO 1998), p. 275 dove sono pubblicate la lettera di L. a Roussel del 15 dicembre 1922 e risposta di Roussel del 16 in cui R. si compiace che anche L. preferisca evadere dal "dominio della Realtà a quello della Concetto"

⁹³⁹“La notte scorsa ho sognato di essere morto. Io vedevo nel cielo brillare il pulviscolo come in una sala cinematografica fuori del raggio del proiettore”(JOU, p.32).

⁹⁴⁰ In *BIF* ne rievoca la scena del circo disegnata sul fondale da Picasso, *RDJ (BIF)*, p. 144.

⁹⁴¹ Jacob si offenderà di non avere contribuito alla pubblicazione come si legge in una lettera inviata a Jouhandeau: Jacob (1979), pp. 94-95.

⁹⁴² All'inizio del 1921 Kahnweiler con la moglie e con Louise Godon si trasferisce a Buologne- Billancourt al 12 di *rue de la Mairie*, ove danno vita a un salotto culturale, le "*dimanche de Boulogne*" frequentato da importanti personalità dell'arte, della letteratura, del cinema. Sono *habitué* delle domeniche di Boulogne, fino al 1926, il critico d'arte Maurice Raynal, i pittori Juan Gris e Élie Lascaux e le loro mogli Josette e Berthe, Suzanne Roger e il marito André Beaudin lo scultore Jacques Lipchitz, il musicista Erik Satie, il drmmatirgo Armand Salacrou e sua moglie Lucienne, gli scrittori e poeti Antonine Artaud, Charles-Albert Cingria, Max Jacob, André Malraux e sua moglie Clara, il futuro architetto Le Corbusier, Romand Tual e Georges Limbour, André Masson e sua moglie Odette. All'inizio del 1926 le domeniche si spopolano: restano le coppie L., Masson e Lascaux. Finiscono dopo la morte di Gris, nel 1927

⁹⁴³ Il fratello Pierre lo invita a consultare il filosofo cattolico Père Lucie Laberthonnière (1860-1932) di cui è amico, senza risultati significativi che si conoscano.

⁹⁴⁴ *RDJ (BIF)*, p. 228.

il primo con Picasso - alla *Galerie Simon* (dove tra il febbraio e il marzo viene organizzata la prima esposizione di A. Masson, apprezzato da Breton e da Roussel) - che L. definirà fondamentale – il secondo con Georges Bataille, attraverso Jacques Lavaud (1894-1975) che era stato collega di Bataille alla Bibliothèque Nationale.

L. e Bataille divengono subito amici sulla base di comuni inclinazioni, e progettano di dare vita a una rivista intitolata “Oui” di ispirazione surrealista⁹⁴⁶ in opposizione al movimento “Non” che era stato il *Dada* per dimostrare la superiorità che rappresenta la fuga dalla puerile negazione sistematica di tutto, che contraddistingueva quel movimento. Nell’ottobre Breton pubblica il *Manifeste du surréalisme*⁹⁴⁷ e viene aperto il *Bureau de recherches surréalistes*: Breton e Masson si accordarono su molti punti e si stringono i legami tra la *rue Fontaine* (dove Breton ha il suo *atelier*) e la *rue Blomet*, la prima essendo, secondo Masson “il luogo dell’ortodossia”, la seconda “un focolaio di dissidenza”. Nel tardo autunno L. e Tual si uniscono ai surrealisti (Breton, Eluard, Argon e successivamente Artaud, un po’ più lontano Limbour) a cui seguirà Mirò. Nel dicembre esce il primo numero della rivista “La Révolution surréaliste” e poco dopo si situa la prima visita di Masson e di L. al *Bureau de recherches surréalistes*.

All’inizio della anno seguente 1925⁹⁴⁸ nel n. 2 de “La Révolution surréaliste”, L. pubblica *Pays de mes rêves*⁹⁴⁹. Poco dopo viene incaricato da Artaud di occuparsi della redazione di un *Glossare du merveilleux* e di un *Repertoire des idées surréalistes*, lavori che non porterà mai a termine.

Attenti agli avvenimenti politici, anticolonialisti e per lo più marxisti, alcuni aderenti al movimento surrealista, tra cui L.⁹⁵⁰, assumono una netta posizione contro la guerra “del Rif”⁹⁵¹. Nel corso di un

⁹⁴⁵ Ha un’ esperienza di pederastia con Jouhandeau (*JOU*, 29 marzo 1925, p. 35).

⁹⁴⁶ Il termine “surrealismo” comparve, per la prima volta, nel 1917 come aggettivo che definiva l’opera teatrale tratta da uno scritto di Apollinaire (*Le mammelle di Tiresia*) che l’autore chiamò appunto *drame surréaliste*. Alla morte di Apollinaire (1918) la sua eredità venne raccolta da Louis Aragon, André Breton e Philippe Soupault con i quali collaborarono numerosi artisti (letterati e pittori) che si riunirono sia presso Paul Eluard a Saint-Brice, sia a casa di Breton a Parigi, dando vita alla rivista d’avanguardia “Littérature” e condividendo con il movimento *Dada* la sfiducia nel razionalismo e la polemica contro le convenzioni formali, ma al contrario dell’atteggiamento nichilista dei dadaisti, essi assunsero una posizione costruttiva e propositiva e si sforzarono di elaborare una nuova estetica e una nuova visione del modo. Nel 1922 Breton decise di assumere da solo la direzione della rivista e prese le distanze dal gruppo di Tristan Tzara e dai dadaisti. Nello stesso anno, con Soupault compose *Campi magnetici*, opera “scritta sotto la dettatura dell’inconscio”. Nei mesi successivi ripeté questo metodo impersonale con altre creazioni collettive, in cui si distinsero Desnos, Crevel e Pèret: uno di loro entrò in *trance* e proferì parole simili ai vaticini delle sibille o degli oracoli dell’antica Grecia. Gli altri partecipanti gli ponevano alcune domande e il dialogo che ne seguì fu scritto e stampato sulla rivista come esempio di forma poetica ispirata (cfr. “Littérature” n. 6 1922 *Entrées des médiums*).

Procedimento comune a scrittori e pittori surrealisti fu la scrittura automatica cioè la ricerca di una coordinazione illogica, una consapevolezza allucinata e a volte volutamente contraddittoria, che si esprime con ardite similitudini e allegorie paradossali, che collegano realtà apparentemente inconciliabili. Si scrive o si disegna o dipinge quasi in stato di *trance* così rapidamente che la ragione i freni inibitori i preconcetti non abbiano il tempo di esercitare il loro controllo e non possano intervenire per correggere e censurare quello che detta l’inconscio.

⁹⁴⁷ La definizione del movimento fu data dallo stesso Breton nel *Manifeste du surréalisme* del 1924: “Automatismo psichico attraverso il quale ci si propone di esprimere sia verbalmente sia per iscritto sia in ogni altro modo, il funzionamento reale del pensiero. Dettato dal pensiero, in assenza di tutto il controllo esercitato dalla ragione, al di fuori di ogni preoccupazione estetica o morale”.

Influenzati da Freud, la cui opera omnia cominciò a essere tradotta nel 1916, i surrealisti pensavano che la vera personalità il riflesso di forze nascoste che si trovano nell’inconscio. Si trattava di iniziare un’avventura nei territori oscuri della psiche per uscire dagli stretti binari della ragione e della logica fatti di sofferenze e di alienazione per aprirsi al sogno e all’immaginazione che allargano a dismisura le possibilità dell’esistenza. Scrive, a questo proposito lo stesso Breton nel *Second Manifeste du surréalisme* (1930): “ricordiamo che l’idea del surrealismo tende al recupero totale della nostra forza psichica con un mezzo che altro non è se non la discesa vertiginosa in noi, l’illuminazione sistematica dei luoghi nascosti.”:cfr. Breton (1924)e (1930) e anche (1955).

⁹⁴⁸ Anno in cui Lucien Lévy- Bruhl, Marcel Mauss, Marcel Cohen e Paul Rivet fondano l’Istituto di etnologia dell’Università di Parigi (cfr. qui cap. I) di cui L. seguirà i corsi dopo il ritorno dalla missione D-G nel 1933.

⁹⁴⁹ Ristampato in *Haut mal, suivi de Autres lanciers* MLO (1943-1969). Tra il 1925 e il 1928 scrive in prima persona, “brevi romanzi autobiografici” di cui soltanto *Le Point cardinal* verrà pubblicato in questo periodo MLO(1927). Gli altri usciranno molto più tardi: *Aurora* nel 1946 (MLO 1946), *L’Évasion souterraine et autres textes*, postumo (MLO 1992f).

banchetto organizzato alla *Closerie* di Lilas (2 luglio 1925) in omaggio a Saint-Paul-Roux⁹⁵², a cui partecipano alcuni aderenti al movimento surrealista, si scatena una *bagarre*. I surrealisti si scagliano contro Madame Rachilde (Margherite Eymery, 1860-1953, scrittrice prolifica e molto popolare) che insultano definendola patriota sciovinista. Soupault si attacca a un lampadario e da una finestra del primo piano L. arringa alla folla gridando: “*Abbasso la Francia, Viva Abd-el- krim*”, rischiando il linciaggio⁹⁵³.

Sempre nell’aprile, L. pubblica nella rivista “*La Révolution surrealiste*” la prima di tre serie del *Glossare j’y serre mes gloses*; finisce di stampare il suo primo libro - in collaborazione con André Masson - *Simulacre*: raccolta di poemi e litografie stampata dalla *Galerie Simon* in 110 esemplari, realizzata nell’atelier di Masson⁹⁵⁴.

La sua salute psicologica continua a preoccupare i parenti e gli amici che non mancano di fornirgli supporti e consigli.

Il 7 agosto, dopo un lungo, ma freddo corteggiamento, si fida con Louise Godon (detta Zette) riuscendo a mantenere il legame con lei, tra vicende alterne, propositi di divorzio, fino alla morte della moglie. Zette sarà l’amica, la confidente, piuttosto che l’oggetto dell’amore che Michel, come s’è detto, sembra incapace di provare in modo costruttivo⁹⁵⁵.

Il 5 ottobre nell’assemblea generale, segreta, che si tiene nei locali della rivista “*Clarté*” dove viene proposto un avvicinamento tra il gruppo di “*Clarté*” quello di “*La Revolution surréaliste*” e di “*Philosophies*” gli viene affidato il compito di redigere il processo verbale che egli esegue con grande cura e che annota nel *Journal*⁹⁵⁶.

Lo stesso giorno al *Théâtre des Champs Élysées* partecipa, con grandissima emozione, alla prima della *Revue nègre* con Joséphine Baker⁹⁵⁷.

⁹⁵⁰ Che fa parte del piccolo stato maggiore surrealista, anche se la sua partecipazione pare – come dirà in seguito Soupault - poco convinta. Frequenta il caffè Cyrano, dove si riuniscono regolarmente i surrealisti e con alcuni di loro (Argon, Tual, Baron) passa la maggior parte delle notti allo *Zelli’s* o in altri locali di Montmartre alla ricerca, tramite l’alcool, il fumo, la musica di quell’eccitazione mentale che può favorire l’ispirazione. L. vive in uno stato permanente di esaltazione e di angoscia che - secondo Bataille - gli deriva dall’ampiezza e dalla rudezza del nascente movimento da cui era restato disorientato. “Michel é cambiato, sempre silenzioso, evasivo più a disagio che mai” nota l’amico Bataille: cfr Bataille (1951), p.172.

⁹⁵¹ Nell’aprile, in Marocco, Mohamed ben Abd-el-krim (1882-1963), capo poi eroe delle resistenze contro gli spagnoli e i francesi, aveva lanciato un’offensiva contro le poste francesi; nel maggio era iniziata la controffensiva della Francia, alleata della Spagna che diede il via alla guerra “del Rif”. Nel 1922 Abd-el-krim aveva proclamato la Repubblica confederale delle Tribù del Rif, una sorta di embrione di stato berbero; cfr. Charqui (2003).

⁹⁵² Al poeta simbolista Paul-Pierre Roux (1861-1940), detto Saint-Paul Roux, che nutrì interessi per tutte le manifestazioni dell’arte (oltre alla poesia, teatro, opera, cinema) e era considerato dai surrealisti, in particolare da Breton, il solo e autentico precursore del movimento moderno.

⁹⁵³ L’episodio è raccontato da L. nel film di Bernard Mosigny, *Michel Leiris, souvenirs Soupault* del 1990. Secondo Breton quel banchetto “segna la rottura definitiva del surrealismo con tutti gli elementi conformisti dell’epoca” (1955), p. 71. Alla fine di giugno i redattori della rivista para-comunista “*Clarté*” (che simpatizzava con i surrealisti), i surrealisti e il gruppo “*Philosophies*” avevano firmato congiuntamente un appello rivolto agli intellettuali contro la guerra del Rif.

⁹⁵⁴ MLO (1925)

⁹⁵⁵ Sul rapporto di Michel con Zette - nato all’insegna del corteggiamento borghese e di un desueto sentimentalismo, delle notevoli difficoltà di L. nei rapporti con il sesso femminile, nonché della forte disparità finanziaria fra i due (la *Galerie* di Kahnweiler, divenuta poi *Galerie Louise Godon*, per motivi razziali, grazie al contratto di esclusiva che aveva con Picasso e ai rapporti con i migliori artisti del tempo, figurerà, nel 1970, al 444° posto fra gli esportatori francesi tra Larousse e Breguët- Aviation) - si rinvia a Poitry (1995), pp. 32-3; 78-80. Grazie a Zette, L. poté vivere molto agiatamente. Alla disparità finanziaria, L. aggiunge quella “morale” (presenta la moglie come l’incarnazione dell’integrità dal punto di vista affettivo) che gli scatena a più riprese il rimorso per averla chiamata in causa nei suoi testi e il rimpianto per “*la mancanza di un imponderabile filo d’oro che io avrei potuto mescolare agli stretti legami che ci univano*”: *RDJ(FIB)* p.

⁹⁵⁶ *JOU*, pp. 108-117.

⁹⁵⁷ Lo spettacolo lasciò incantato L., come ebbe egli stesso a dichiarare nel 1982, anche se, nel 1929, si era espresso negativamente sulla rivista definendola “un articolo da esportazione”.

In seguito alle decisioni assunte nell'assemblea generale dell'ottobre, nel novembre viene organizzato un gruppo misto *clarteisti-surrealisti*, L. è designato come membro della commissione "*documentation et archives*" (incarico probabilmente legato alla sua meticolosità che lo agevolò nella delicata mansione di segretario archivista della missione etnografica Dakar- Gibuti del 1931-33).

Nel gennaio 1926 un gruppo di *clarteisti* e di surrealisti (tra cui L.) annuncia la sostituzione di "Clarté" con un'altra rivista dal titolo "La Guerre civile" che ha come obiettivo la distruzione dello spirito borghese. Un numero di prova, preparato da Victor Crastre, viene esaminato dall'Ufficio politico del Partito Comunista che rifiuta di sostenere la pubblicazione per timore – scrive Breton – di andare contro la linea dell'Internazionale Comunista. Solo nel 1928 "Clarté" sarà sostituita dalla rivista "La Lutte des classes" alla quale L. non collaborerà.

Il matrimonio tra L. e Lucie Godon si celebra a Boulogne- Billancourt, residenza dei Kahnweiler (nel febbraio): è una cerimonia borghese, anche se senza invitati. La coppia va a risiedere presso i "suoceri/cognati", L. vive la decisione con qualche imbarazzo e precisa che per lui sarà punto d'onore non immischiarsi nelle questioni della galleria; tuttavia il rilievo dell'attività della galleria Kahnweiler, successivamente diretta da Zette, gli imporranno scelte di prudenza – che dovrà giustificare - a fronte delle quali staranno uno *status* sociale, una serie di rapporti importanti con artisti di altissimo profilo e un benessere non trascurabili di cui godrà tutta la vita.

Per svolgere un'attività retribuita si dedica, oltretutto alla letteratura, a partire dall'autunno dello stesso anno, all'attività di rappresentante di libri, che durerà poco⁹⁵⁸.

Scrivo per la rivista americana "The Little Review" i primi due testi critici (esordio di una lungo e proficuo impegno critico) sulla pittura contemporanea dedicati a Masson e a Mirò che si riveleranno momenti fondamentali nella critica d'arte soprattutto su Mirò. La questione viene discussa dal gruppo dei surrealisti (che esaminano, da un punto di vista rivoluzionario, le posizioni degli appartenenti al gruppo), i quali condannano la pubblicazione: resta il fatto che L. – che pubblica nonostante i pareri contrari - è il primo a parlare con tanta acutezza del lavoro artistico di Mirò.

Nell'agosto assiste con Picasso alla prima corrida, altra esperienza "fondante" che darà vita a un interesse fortissimo e di lunga durata per la tauromachia, significativo nella sua produzione letteraria e, soprattutto, nell'estetica⁹⁵⁹. Scrive inoltre per "Clarté" un feroce articolo contro J.Cocteau, *A propos d'un conversion* e, per la rivista tedesca "Querschnitt", l'articolo *Paris- minuit* sui cabaret parigini, il *blus*, la cantante Ada "Bricktop" Smith (1894-1984)⁹⁶⁰. Gli amici surrealisti criticano anche la sua collaborazione alla rivista.

In un'assemblea del novembre si discute anche di un'eventuale adesione del gruppo al Partito Comunista. La posizione di L. è ambigua e rispecchia il suo carattere "doppio": dice di non sapere se egli sia più utile dentro o fuori il partito e cerca vaghe giustificazioni per il disimpegno⁹⁶¹. Sta di fatto che vi aderirà l'anno successivo- iscrivendosi alla sezione del partito di Boulogne- Billancourt che frequenterà per un anno circa, una sera la settimana, partecipando alle discussioni sulle teorie di Stalin e di Trotski - ma si convincerà presto che la politica militante non gli si addice.

Nella primavera del 1927 lo stato depressivo si acuisce⁹⁶², più o meno in concomitanza con la pubblicazione *Point Cardinal*, dedicato a Limbour, per le Edition du Sagittaire- Simon Kra che egli definisce " *il mio libro di obbedienza surrealista*"⁹⁶³.

Su consiglio della moglie, che comprende la gravità del suo stato di salute, decide di compiere un viaggio in Egitto, "gesto strettamente igienico", non dettato dalla curiosità di conoscere il paese⁹⁶⁴.

⁹⁵⁸ Per le case per le Édition de Brossard e le Édition du Trianon, occupazione che l'annoia, ma che gli lascia il tempo per scrivere. Aderisce al sindacato dei Voyageurs- Représentants-Placiers (V.R.P.).

⁹⁵⁹ Ne scrive un articolo: *Grande fuite de neige* trasposizione favolosa della "vilaine mascarade" a cui ha assistito testo che verrà pubblicato prima in rivista, nel 1934, poi in volume nel 1964. Sulla estetica e la tauromachia cfr, qui p.

⁹⁶⁰ Scrive "Je ne puis dire à quel point me bouleverse la musique des Noirs américains": *Paris-minuit*, trad. francese pubblicata dopo la morte di L., in "Magazine Littéraire", n.302, settembre 1992, numero dedicato a L., p.60.

⁹⁶¹ *Archives du surréalisme*, p. 47.

⁹⁶² Scrive di essere assai stato vicino a gettarsi sotto le rotaie del metrò; *RDJ(FIB)* p.583.

⁹⁶³ *NSN*, p.71.

Lo scopo è cambiare ambiente e raggiungere l'amico Limbour in quel momento Setragew al liceo francese del Cairo.

Là comincia a redigere *Aurora*, romanzo poetico che definisce in certo senso la sua prima opera autobiografica con la quale tenta di dare forma al proprio tormento⁹⁶⁵. Il protagonista è Damoclès Sirel (anagramma di Michel L.)⁹⁶⁶.

Il soggiorno al Cairo gli permette di entrare in contatto direttamente con la mentalità coloniale: ha così modo di esprimere forti giudizi anticoloniali: giudica gli europei sinistri idioti, infami bruti, attribuendo a tutti i coloni una mentalità da sottoufficiali⁹⁶⁷. Dall'Egitto, su consiglio di Limbour che rientrava in Francia, si reca in Grecia dove resta affascinato dall'accoglienza della popolazione e vi trova "una meravigliosa selvatichezza satura di idoli, di incesti e di miti"⁹⁶⁸. Il viaggio di ritorno, da Bari a Milano verso Parigi, è funestato da una forte crisi di malaria.

Nell'ottobre dà un ultimo contributo alla rivista "La Revolution surréaliste"⁹⁶⁹; il movimento è già in crisi: nel giugno il gruppo cofondatore *de la rue Blomet* si era quasi del tutto separato dal surrealismo⁹⁷⁰; le relazioni tra Breton e Desnos - che era subentrato nell'atelier di *rue Blomet* lasciato da Masson - si stavano deteriorando.

La sua rottura con il surrealismo matura nel 1928 seguendo Masson, Desnos, Limbour e Tual, e viene ufficializzata nel febbraio del 1929. Quell'anno non pubblica nulla, continua a scrivere poesie e a compilare, anche se con meno sistematicità, il *Journal*.

Su un taccuino incolla un suo disegno a tratto di penna intitolato *Ma vie pour moi-même* - chiaramente ispirato anche al recente soggiorno in Egitto - costituito da tre elementi scabri, isolati, incomunicabili: una testa di profilo che poggia sul terreno (il suo ritratto) rivolta a guardare fissamente una piramide "di una frigidità geometrica" "vicina ma inaccessibile"; in basso poggiante sul terreno, un grande occhio di donna - sopra cui sono disegnati la linea della fronte e i capelli sciolti - che lo guarda cercando *un'impossibile unione*⁹⁷¹.

Disegno dal Journal

⁹⁶⁴ RDJ(FIB), p.578.

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p.584. Continuerà a scrivere *Aurora* in Grecia (dove si recherà dopo l'Egitto) e la terminerà a Parigi, l'anno seguente.

⁹⁶⁶ Su *Aurora* si veda in particolare Côté (2002) e (2007) che indaga a fondo la struttura dell'opera - poco percorsa dalla critica - ove l'autore sacrifica il significato sull'altare dell'immagine per dedicarsi alla pura plasticità del linguaggio in ciò fedele allo spirito originale del surrealismo. Si rinvia anche a Nadeau (1963), Lapacherie (1988); Van der Schueren (1990); Sermet (1997). (articoli in Côté)

⁹⁶⁷ Lettera a Louise del 9 marzo 1927 in L., *Francis Bacon ou la brutalità du fait*, p.153 (MLO 1996).

⁹⁶⁸ Risposta all'inchiesta: *Qu'attendiez-vous de la Grèce?*, "Le voyage in Grèce", n.1 primavera estate 1934, p.16.

⁹⁶⁹ L'articolo, relativo a Rimbaud, si intitola "Permettez!".

⁹⁷⁰ Il 9 giugno 1928 Kahnweiler scrive a Carl Einstein "Oggi la "Rue Blomet degli inizi si è quasi del tutto staccata dal surrealismo", cfr. Kahnweiler e Carl Einstein, (1993) p.80.

⁹⁷¹ RDJ (BIF) p. 171.

Si fa vedere in compagnia di Raymond Queneau e di Jacques Baron, al Circolo comunista Marx e Lenin fondato da Boris Souveraine (1895-1984), radiato dal Partito comunista nel 1924. Durante un soggiorno compiuto nell'autunno con Baron, a Nantes e a Quiberon in una lettera alla moglie 2 novembre impreca contro “*l'abominevole intellettualità surrealista*”⁹⁷² e si interroga sulla sua conversione al realismo e alla descrizione del quotidiano, invocando la possibilità di vivere con Baron come i “*poeti lakisti*”⁹⁷³.

Escono quest'anno due lavori ai quali attribuisce legami con AH: *Nadjia* di Breton che gli ha aperto una via per l'elaborazione di AH, e *Histoire de l'œil* di Lord Auch, pseudonimo di Georges Bataille, di cui individua pure un legame con AH, nel finale che giudica autobiografico⁹⁷⁴.

Nel febbraio 1929 si definisce la rottura ufficiale con il surrealismo e con Breton⁹⁷⁵ attraverso la risposta negativa alla lettera che Breton ha inviato a tutti i surrealisti con la quale li invitava a riconoscersi in un'azione comune vincolante;⁹⁷⁶.

L'organo della dissidenza surrealista sarà per due anni la rivista “Documents” fondata G. H. Rivière, C. Einstein e da G. Batailles che ne è il segretario generale e finanziata dal mercante d'arte G. Wildenstein⁹⁷⁷.

A “Documents” L. ottiene il primo impiego stabile in qualità di segretario di redazione. Qui il 14 agosto, conosce Marcel Griaule (1898-1956) di ritorno dall'Etiopia⁹⁷⁸: una *data della vita*, che egli indica come punto di partenza della sua carriera di etnografo, anche se, come s'è detto, dichiarerà in più occasioni di essere arrivato, come molti altri, all'etnografia attraverso il jazz e l'arte nera. Griaule divide con lui il segretariato di direzione della rivista. Prima di incontrare Griaule, facendo seguito al proposito di allontanarsi dal surrealismo, aveva deciso di documentarsi sui temi dell'etnologia e della sociologia: “*per constatare se la teoria di Marx è confermata quanto alla formazione della nostra mentalità per quello che si sa o si crede di sapere sulla mentalità dei “primitivi” che può darsi che non lo siano affatto*”⁹⁷⁹ e di mettersi a studiare la fotografia per divenire un *reporter* con tutte le carte in regola. Per questo, tra il 1929 e il 1930, assiste ad alcuni corsi tenuti da Marcel Mauss all'Istituto di etnologia e pubblica su “Documents” recensioni di opere di etnologia.

Attraverso Masson (che allora espone la seconda volta, come G-L. Roux, presso la *Galerie Simon*) si lega ad Alberto Giacometti⁹⁸⁰, ed è merito suo se l'artista approfondisce la conoscenza della scultura dell'Africa e dell'Oceania.

Nel giugno, con Bataille, assiste più volte al *Moulin Ruoge* alla “*Revue nègre*” dei *Blackbirds* che giudica uno degli spettacoli cruciali della vita e che gli ispira un lungo articolo apparso su “Documents”⁹⁸¹; scrive alla moglie che avrebbe voluto essere uno di quei musicisti e danzatori neri non per il loro talento ma “per il loro modo di essere dentro la vita”⁹⁸². A fine anno, pubblica su “Documents” una recensione a *L'Île magique* di W.B. Seabrook (1887-1945) su Haiti e il culto vudu e presenta l'autore ai suoi amici.

Dando ascoltando a Bataille, che lo consiglia di intraprendere una cura psicanalitica presso il proprio terapeuta, il dott. Adrien Borel (1886-1966), comincia l'analisi. Pur non nutrendo illusioni su questa cura, che dice di sapere non essere una panacea, ma una terapia tra le altre, ne trarrà molto

⁹⁷² Lettera del 2 novembre 1928 citata in *Francis Bacon ou la brutalità du fait*, p.153 (MLO 1996).

⁹⁷³ Il riferimento è a Wordsworth, Coleridge e Southey che derivano l'appellativo da *lake* per avere descritto il *Lake District*, regione del nord-ovest dell'Inghilterra, dove avevano deciso di vivere.

⁹⁷⁴ *Entretien avec Chaterine Maubon*, p.3

⁹⁷⁵ *JOU*, 13 maggio 1929, p.159.

⁹⁷⁶ André Breton, *Œuvres complètes*, t.1, Paris, Gallimard, 1988 (Bibliothèque de la Pléiade), p.962.

⁹⁷⁷ Cfr. *Sur Raymond Quenau*, *BRI*, p.272. Su “Documents” cfr. anche qui capp.I e II

⁹⁷⁸ Su M. Griaule cfr. qui cap.I

⁹⁷⁹ *JOU*, maggio 1929, p.167.

⁹⁸⁰ Su cui pubblica nel settembre un articolo su “Documents”, uno dei primi in Francia: sulla stessa rivista pubblica anche un articolo su Mirò che sarà ripreso in *BRI*

⁹⁸¹ *Civilisation*, in “Documents”, settembre 1929, ripreso in *BRI*.

⁹⁸² Lettera del 9 agosto 1929 citata in *Francis Bacon*, p.154.

giovamento. La interromperà, con il permesso di Borel, durante il viaggio in Africa (1931-1933) e al suo rientro la riprenderà due volte, di cui una per breve tempo, fino al febbraio-marzo 1936⁹⁸³.

Il diario di viaggio *Ecuador* di Henri Michaux (1899-1984) - scrittore fra i maggiori del Novecento francese, pittore (*malgré soi*) e viaggiatore "sovversivo"⁹⁸⁴ - pubblicato quell'anno da Gallimard è un'altra delle opere destinata ad avere un'influenza profonda sulla futura *AF* essendo in grado "a un tempo di fare vedere ciò che accade all'esterno e all'interno". Publica varie composizioni poetiche su "Bifur" e su "Nouvelle Revue Française" (=N.R.F.) rivista alla quale collaborerà abbastanza regolarmente fino alla guerra.

Nel 1930 dopo avere contribuito alla stesura del *pamphlet* anti Breton *Un cadavere* (L. intitola il suo contributo *Le Buoquet sans fleurs*) replica al Secondo Manifesto del Surrealismo, si cimenta in "Documents" nella critica musicale con un articolo sul jazz, relativo a Duke Ellington (*Disques nouveaux*) rimarcando che il jazz rappresenta al momento al sola musica sacra ovvero "quella che è maggiormente in grado di fare entrare una folla in trance". Sempe per "Documents" pubblica *Toiles récentes de Picasso*, primo di una ventina di contributi sul pittore che saranno riuniti dopo la sua morte nella raccolta *Un Génie sans piédestal*⁹⁸⁵.

Nell'autunno i L. lasciano la casa dei suoceri (cognati) e vanno ad abitare presso la madre di Michel, in rue Wilhelm (XVIe).

Nel corso di una ricerca iconografica per "Documents", L. viene fortemente impressionato dal dittico di Cranach il Vecchio, conservato a Dresda, che rappresenta due eroine dell'antichità: Lucrezia (che si suicida) e Giuditta (che tiene in mano la testa tagliata di Oloferne) su cui vede motivi a lui molto vicini "Lucrezia e Giuditta si collegano a due aspetti dell'eterno femminile che mi sembrano avere per me una realtà e Oloferne a me stesso"⁹⁸⁶. Nello stesso anno questi personaggi gli ispirano lo scritto "Lucrèce, Judith et Holopherne", su richiesta di Bataille per un *Almanach érotique*. Esse diventeranno in seguito le figure emblematiche attorno alle quali andrà a costituirsi *AH*: il manoscritto resterà nel cassetto fino al 1934 e verrà in seguito sviluppato alla luce della psicoanalisi con temi diversi rispetto a quelli semplicemente erotici.

A fine d'anno, sempre per "Documents", pubblica *L'Œil de l'ethnographe (à propos de la mission Dakar-Djibuti)*⁹⁸⁷.

Il governo francese aveva programmato una missione etnografica molto importante da diversi punti di vista: nel gennaio 1931 L. viene reclutato da G. H. Rivière, vicedirettore del Museo Etnografico del Trocadéro, per fare il segretario archivista della Missione Dakar -Gibuti che parte nel maggio del 1931 per ritornare nel febbraio del 1933⁹⁸⁸. Il mese successivo redige una *brochure*, destinata ai viaggiatori e agli amministratori delle colonie dal titolo: *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques*⁹⁸⁹.

3. Età d'uomo (1933-1946)

Al ritorno dalla Dakar-Gibuti (1933) (=D-G) dopo un viaggio di quasi due anni, L. stenta ad adattarsi alla vita parigina. L'esperienza maturata in Africa dà tuttavia frutti immediati dal punto di vista professionale: gli apre le porte della carriera museografica. L. diviene *attaché* presso il dipartimento d'Africa Nera del Museo di Etnografia del Trocadéro, essendo stato prima esploratore

⁹⁸³ Sull'analisi di L. con il dott. Borel rinvio a Lejeune (1975) *post scriptum*.

⁹⁸⁴ Michaux fu vicino nella giovinezza ai surrealisti. Nato in Belgio si imbarcò giovanissimo preso dal desiderio di viaggiare. Stabilitosi a Parigi nel 1928, diresse la rivista "Hermès" interessata ai rapporti tra mistica e poesia. Alla fine della guerra si avvicinò all'esistenzialismo e, dal 1955, si dedicò alla sperimentazione a fini artistici degli allucinogeni, in particolare della mescalina. Forti gli influssi sulla sua poetica di Lautréamont, Rimbaud, Kafka.

⁹⁸⁵ MLO (1992b)

⁹⁸⁶ Probabile prima *pièce d'insérer* di *AH*, 1935, cfr. Yvert, (19..) p.8.

⁹⁸⁷ MLE(1930b) e qui in Appendice I

⁹⁸⁸ Sulla missione rinvio al capitolo I, pp.

⁹⁸⁹ MLE(1931).

ed etnografo (qualifica che preferisce a quella di etnologo). Occupazione non esaltante, dirà, ma che lo terrà impegnato quasi tutto il giorno per molti decenni: per un certo periodo non gli resterà che diventare uno “scrittore della domenica”, ma considererà quell’impiego regolare, per il quale si sente moderatamente tagliato, una protezione contro “una perenne domenica, senza barriera alcuna per difenderlo contro l’idea della morte”⁹⁹⁰.

Coerente a questi interessi, pubblica sulla rivista mensile d’azione proletaria, “Masses”, l’articolo *La Jeune ethnographie* e comincia a seguire con regolarità i corsi di M. Mauss alla EPHE e all’Istituto di Etnologia.

Su suggerimento di Kahnweiler fa leggere ad André Malraux il suo giornale di viaggio in Africa che gli presenta con il titolo *Voyage en Afrique*; Malraux vuole un titolo più incisivo e lo trova rapidamente tra le righe delle premesse scritte dallo stesso L.: sarà *L’Afrique Fantôme*.

Tra il giugno e l’ottobre al Museo Etnografico del Trocadéro viene esposto il materiale della missione D-G. Il n. 1 della rivista “Minotaure”, che esce nel giugno, contiene un estratto del diario di L.; il n. 2, curato da L. che esce contestualmente al primo, è interamente dedicato alla Missione.

Sempre grazie alla partecipazione alla D-G, ottiene una borsa di studio, poi l’incarico di assistente tecnico presso la *Caisse Nazionale des Sciences* (il futuro C.N.R.S.) che si somma a quello di *attaché* presso il Museo Etnografico del Trocadéro. Questi incarichi lo fanno sentire in dovere di acquisire titoli di studio pertinenti. Solo più tardi, quando si accorgerà - non senza rimpianti che l’etnografia “non è servita che a fare di me un burocrate”⁹⁹¹ - tornerà con maggiore assiduità alla letteratura.

Nella notte tra il 13 e il 14 aprile muore a Palermo l’amico Raymond Roussel in seguito all’ingestione di una forte dose di barbiturici che inducono quasi tutti a pensare a un suicidio⁹⁹². L. diserta il funerale del vecchio e ammirato amico, perché contesta il carattere religioso della cerimonia. Il fatto lo segna profondamente tanto che, poco prima di tentare egli stesso il suicidio, si recherà, come s’è detto, a Palermo per visitare il luogo nel quale Roussel aveva deciso di mettere fine ai propri giorni. Inizia, senza portarlo a termine, un romanzo erotico epistolare: lettere che una giovane scrive al proprio direttore spirituale, dal titolo *Un Été chez Damoclès*, progetto che abbandonerà nel 1934.

Conosce Colette Peignot (1903-1938), che sarà indicata più tardi con il nome di Laura, compagna e collaboratrice di Boris Souvarine nella rivista la “Critique sociale” alla quale collaborano molti aderenti al Circolo comunista democratico che nel 1930 ha sostituito il Centro Comunista Marx e Lenin che L. aveva frequentato nel 1928: tra i collaboratori Simon Weil, Bataille, Baron e Queneau. Colette diverrà una della sua più care amiche e sua interlocutrice privilegiata nel corso della redazione del *Miroir de la tauromachie* e nell’elaborazione del suo concetto di sacro.

Altro spettacolo cruciale: a Londra nel novembre assiste alla rivista *The Gay divorcee* con Fred Astaire e Ginger Roger e ne esce profondamente colpito.

Nel dicembre la “N.R.F.” pubblica frammenti di *AF*.

Nel corso dell’anno successivo, 1934, prova una forte passione, che si trasforma in breve in disillusione, per Hélène Gordon (1909-1988) detta Lena, studentessa in etnologia, futura moglie di

⁹⁹⁰ *RDJ(BIF)*, pp. 222-224.

⁹⁹¹ *Ibid.*, pp. 216-217.

⁹⁹² Sul suicidio di Roussel cfr. Poitry (1995), p. 193 ss. Poco prima di compiere anche su se stesso il proposito (quasi riuscito) di suicidarsi, nel 1957, L. aveva compiuto una sorta di pellegrinaggio a Palermo al *Grande Albergo e delle Palme* dove Raymond Roussel era morto, come per impregnarsi, prima di compiere lo stesso gesto e con le medesime modalità, di quella “gloria” che, a suo vedere, solo il suicidio era in grado di dare veramente a un uomo, a un poeta. Il suicidio è diverso dalla morte scrive L. in *EU* ricordando come, per lui bambino, essere morto significasse conoscere una vita doppia: quella del paradiso e quella della tomba, una scissione tra anima e corpo che faceva sì che sulla terra come in cielo perdurasse qualcosa che bisognava onorare (p.). Al contrario il suicidio non si esplicitava sotto il segno del dualismo, ma dell’ambiguità sacra, e della *suspense*. L. lo disse nella sua presentazione di *Nouvelles Impressions d’Afrique* Poitry. Al proposito si rinvia al suicidio del radjah in *EU* che, mentre si sta pugnalandolo la sua silhouette è già un poco vacillante si appresta a cadere senza cadere a morire senza morire(*EU*, pp. 30-31).

Pierre Lazareff (1907-1972) e fondatrice, dopo la guerra, della rivista *Elle*; è un sentimento che lo ossessiona notte e giorno, ma presto, si rende conto che la giovane si prende gioco di lui.

Nel gennaio *AF* è finita di stampare e viene messa in vendita nell'aprile (con scarsissimo successo di pubblico). L'opera è dedicata a Marcel Griaule che recepisce il lavoro con comprensibile disappunto considerandolo una provocazione che avrebbe potuto nuocere all'etnografia. Le relazioni tra i due non si appianeranno più, sicché, nella riedizione del 1951, L. eliminerà la dedica all'amico con cui aveva condiviso la Missione D-G, ma non la prospettiva etnografica.

A causa delle scarse vendite di *AF*, Paulhan tentò di rivolgersi al Ministero dell'Istruzione per farne acquistare copie per le biblioteche, ma il tono della lettera ufficiale di risposta non fu incoraggiante "Opera in cui l'apparente intelligenza non è dovuta che a una grande bassezza di sentimenti"⁹⁹³.

Anche un personaggio in vista e psicanalista celebre, come Maria Bonaparte (1882-1962) mette in risalto la passività masochista di cui dà prova nell'opera⁹⁹⁴.

Al Museo di Etnografia dove continua a lavorare, L. ha modo di conoscere Alfred Métraux appena rientrato da un lungo soggiorno nell'America del sud e ne diviene subito amico provando una profonda sintonia umana e professionale. Sta attraversando in quei momenti una delle ricorrenti crisi che si ripercuote sul suo complesso *menage* e pensa al divorzio, tema ricorrente nel corso del lungo sodalizio con Zette: "non volendo più prolungare l'inutilità di una vita senza amore"⁹⁹⁵.

Il clima politico, già dai primi mesi dell'anno, è molto teso e L., nonostante i disagi di carattere personale che non lo abbandonano, non è politicamente disimpegnato: dopo le dimissioni del gabinetto Chautemps in seguito all'affare Stavinski, viene nominato presedente del consiglio Daladier che deve dare a breve le dimissioni per la forte pressione della destra. Si costituisce allora un nuovo governo (Doumergue) a cui segue una grande manifestazione di piazza convocata dal Partito Comunista e della C.G.T.U. (Confédération Générale du Travail Unitaire): alcuni intellettuali, tra cui L., firmano l'appello alla lotta di classe. Allo sciopero generale antifascista, organizzato nel febbraio dalla sinistra e dalle organizzazioni operaie, L. partecipa con Bataille e Tual. Senza esserne tra i promotori, collabora alla fondazione del C.V.I.A. (Comité de Vigilance des Intellectuels Antifascistes) fondato da Alain, Paul Langevin e da Paul Rivet che ne è il presidente. Senza fare parte dei dirigenti L. appare come l'uomo di Rivet.

Il 29 giugno L. riprende la psicoanalisi, il giorno prima della "Notte dei lunghi coltelli" durante la quale Hitler e le S.S. si sbarazzarono di Ernst Röhm e delle sue S.A. Inizia il periodo buoi del nazismo per tutta l'Europa.

Poco dopo L. ottiene la qualifica di *chargé* presso Dipartimento di Africa Nera del Museo Etnografico, funzione che manterrà fino al 1948.

Intanto pubblica su varie riviste scientifiche francesi e americane i suoi primi lavori di ricercatore africanista e presenta una memoria sulla lingua segreta dei Dogon all' *EPHE* ricevendo forti critiche da Louis Massignon (1883-1962) che gli rimprovera di avere proceduto per successione esplosioni del pensiero (alla maniera surrealista, potremmo dire) e non per concatenamento logico delle idee⁹⁹⁶. L. la presenterà nuovamente nel 1938 con successo, ma l'opera verrà pubblicata solo nel 1948⁹⁹⁷.

Continua la fase depressiva: nel *Journal* (nota del 19 luglio) evoca la "la perfezione del suicidio per mezzo del sonnifero" (ricordando verosimilmente l'amico Roussel che vorrebbe imitare)⁹⁹⁸.

Nel luglio si situa il patto unitario dei partiti Socialista e Comunista contro il fascismo; nel novembre inizia la *Lunga marcia* dei comunisti cinesi, eventi destinati in seguito a segnare importanti tappe della sua biografia.

⁹⁹³ *JOU*, 3 aprile 1936, p. 302.

⁹⁹⁴ *Ibid.*, p. 283.

⁹⁹⁵ *Ibid.*, gennaio 1934, p. 248.

⁹⁹⁶ *RDJ(FIB)* p.740.

⁹⁹⁷ *MLE* (1948a).

⁹⁹⁸ *JOU*, pp.287-288.

In ottobre Mussolini invade l'Etiopia; le sue truppe si impadroniranno di Gondar (il luogo delle sue esperienze con i posseduti) e di Addis Abeba nell'aprile- maggio 1936.

Il 12 novembre, L. definisce con chiarezza nel *Journal* il suo disegno autobiografico⁹⁹⁹ e a fine anno, partendo da “*Lucrece Judityh et Holopherne*” intraprende la redazione dell'opera autobiografica *L'age d'homme* (AH/EU) che si apre con il celebre autoritratto¹⁰⁰⁰; inizia gli studi per ottenere la *licence* in Lettere alla Sorbona.

Nel 1935 comincia anche a frequentare i corsi di Maurice Leenhardt (1878-1954) sulle religioni primitive alla EPHE. Intanto pubblica vari lavori su Raymond Roussel e partecipa alla fondazione della rivista letteraria e artistica “*La Bête noire*” diretta da Maurice Raynal.

Nell'autunno, Denise Paulme, di ritorno da una lunga missione in Africa effettuata in compagnia di Déborah Lifschitz nel corso della quale ha mantenuto contatti con L., divide con lui la responsabilità del Dipartimento d'Africa Nera del Museo del Trocadéro.

A fine anno viene pubblicata l'opera postuma di R. Roussel, *Comment j'ai écrit certains de mes livres*, edizione supervisionata dallo stesso L. che intanto completa *L'age d'homme*¹⁰⁰¹.

Il 1936 segna la fine dell'analisi con Borel¹⁰⁰². È l'anno in cui in Spagna il Fronte Popolare vince le elezioni legislative; anche in Francia si registra la vittoria del Fronte Popolare e Léon Blum è nominato presidente con il sostegno del partito comunista. Il neo presidente dà il via a importanti riforme che interessano soprattutto il settore culturale e in particolare quello museale: vengono creati musei quali il *Palais de la Découverte*, il *Musée National d'Art Moderne*, il *Musée des Monuments français*, il *Musée de l'Homme* e il *Musée des Arts et Traditions populaires*, questi ultimi due sostituiscono il *Musée du Trocadéro* che viene demolito.

Paul Rivet, che è nella direzione del nuovo *Musée de l'Homme*, lo concepisce in una prospettiva assolutamente antirazzista e popolare: esso deve dare alla popolazione un' idea più alta della dignità umana, fare comprendere che se ci sono gruppi che hanno compiuto progressi più rapidi di altri, non ve ne è tra loro uno solo che, se anche potrà apparire tanto arretrato, non abbia dimostrato in un campo qualsiasi la propria intelligenza attraverso qualche scoperta o invenzione sorprendente¹⁰⁰³.

Mentre i L. e i Queneau sono un viaggio in Spagna, scoppia la rivoluzione antirepubblicana del generale Franco (18 luglio) le cui truppe, in 15 giorni, controllano molte province e le Baleari. I quattro vengono fatti rimpatriare poco prima della fucilazione di Federico García Lorca¹⁰⁰⁴.

In seguito alla pubblicazione su “*Action française*” dell'articolo di Jouhandeau dal titolo *Comment je suis devenu antisémite*, L. scrive una lettera di rottura definitiva della loro amicizia (9 ottobre).

Nel novembre supera gli esami di Sociologia (nel giugno aveva superato quello di Storia delle religioni). Il mese successivo (dicembre) Masson espone ancora alla *Galerie Simon* presentando la mostra *Espagne 1934-1936* che conosce un grande successo:L. ne scriverà un resoconto appassionato l'anno seguente sulla “N.R.F” (gennaio 1937)¹⁰⁰⁵.

Nel corso 1937 vengono pubblicate tre opere di tre scrittori-amici, altrettante pietre miliari che influiscono sulla sua opera: *D'un Voyage au pays des Tarahumaras*, di Antonin Artaud, *Le Mur* di

⁹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 287-288.

¹⁰⁰⁰ *EU*, pp.25-28.

¹⁰⁰¹ L. si augurava che la parola liberatoria affidata al romanzo autobiografico lo potesse alleggerire dai sensi di colpa dovuti a un mancato impegno sociale (il Pcf svolgeva in quegli anni una forte campagna accusatoria contro gli scrittori non impegnati). L'opera rispondeva inoltre all'esigenza di guarire dalle ossessioni, da quel sentirsi *raté* sia sul piano umano, nei rapporti con gli altri, con il sesso femminile in particolare, sia su quello professionale. *EU* è un'autobiografia nel senso in cui L. ha interpretato l'autobiografia. Sul tema si rinvia ai lavori del maggiore interprete della biografia Liana, Philippe Lejeune (Lejeune 1975a e 1975b) che li scrisse vivo L., potendosi confrontare con l'Autore, è tornata numerose volte (cfr. bibliografia generale); Zanzotto (2003), p. 186 scrive: “Si è spesso detto che L. segna una svolta nella concezione dell'autobiografia, svolta decisiva e importante quanto quella segnata ai suoi tempi da Rousseau. Ed è forse vero”.

¹⁰⁰² *JOU*, febbraio-marzo 1936, p.299.

¹⁰⁰³ Paul Rivet, *Le Musée de l'Homme*, in “Vendredi”, n.82, 28 maggio 1937, pp.1 e 6.

¹⁰⁰⁴ *RDJ(BRI)*, p.116.

¹⁰⁰⁵ Riperso in *BRI*.

Jean-Paul Sartre e *Gens de la Grande Terre* di Morice Leenhard (di cui L. fa un resoconto su “N.R.F.”)¹⁰⁰⁶.

Con Bataille e Challos, L. aderisce al progetto di fondare il *Collège de Sociologie* a cui partecipa senza troppo entusiasmo e soprattutto per compiacere gli amici. E' invece assai più stimolato di essere nello stesso periodo tra i fondatori della *Société de Psychologie collective*, con il dott. René Allendy, Bataille, il dott. Adrien Borel (suo analista) e il dott. Paul Schiff; ne è presidente Pierre Janet. La *Société* ha lo scopo di studiare il ruolo, nei fatti sociali, dei fattori psicologici, particolarmente quelli d'ordine inconscio, e di fare convergere le ricerche su questi temi intraprese fino al momento nelle diverse discipline, ma senza alcun coordinamento¹⁰⁰⁷.

Il 22 aprile, quasi a presagire quanto sarebbe avvenuto di lì a poco, viene rappresentata al *Théâtre Antoine* la prima di *Numance* di Cervantès, con scene e costumi di A. Masson, diretta da Jean-Louis Barrault. Nel programma Desnos ricorda che la città di Numanzia era stata distrutta dai conquistatori romani della Spagna. Quattro giorni più tardi (26 aprile) avviene la tragica distruzione di Guernica da parte dell'aviazione nazista al servizio del franchismo. Nel corso dell'esposizione internazionale di Parigi di quello stesso anno, *Guernica* di Picasso è esposta al padiglione spagnolo: all'opera viene dedicato un intero numero dei “Chaiers d'art” con un testo di L.: “*Faire-part*”: *tout ce que nous aimons va mourir*”¹⁰⁰⁸.

Continua intanto l'impegno di L. negli studi etnolinguistici: nel giugno supera l'esame di etnologia (linguistica e Africa nera) e nell'ottobre consegue il diploma di amharico dell'*École nationale des Langues orientales vivantes*.

Nell'agosto viene pubblicato *Tauromachies* con un disegno di André Masson (in 70 esemplari dall'editore poeta Guy Lévis Mano (1904-1980))¹⁰⁰⁹; nel corso di una vacanza nel Midi (settembre-ottobre) comincia a scrivere *Miroir de la tauromachie*¹⁰¹⁰.

Nel 1938, anno di pubblicazione del *La Nausée* di Sartre, L. tiene una conferenza sul tema del sacro nella vita quotidiana di cui dà un primo saggio in “N.R.F.” del luglio¹⁰¹¹.

Comincia in quel periodo il lavoro *Le Sacré dans la vie quotidienne* ou “*L'Homme sans honneur*” che verrà pubblicato postumo¹⁰¹².

Nel marzo dopo i primi saggi del 1933, 1934 (tra cui *AF*) e 1935¹⁰¹³ riprende gli studi etnografici sull'Etiopia: nel 1938 viene pubblicato il saggio “*La croyance au génies zar en Éthiopie du Nord*”¹⁰¹⁴, testo di una comunicazione tenuta nel 1936 alla Società di Psicologia collettiva. Si tratta di una riflessione per qualche verso “tecnica” e di un'interpretazione anche psicologica del fenomeno della possessione.

Ottenuta la laurea in Lettere nella primavera, L. viene nominato direttore del servizio del Laboratorio d'Etnologia del Museo nazionale di Storia naturale.

Nel giugno consegue anche il diploma de l' *EPHE* (Sezione scienze religiose) con una memoria su *La langue secrète des Dogons de Sanga* (relatore Louis Massignon). Con questo diploma hanno termine i suoi studi di etnologia: ormai è un etnologo a tutti gli effetti.

Nello stesso mese, con gran pompa, viene inaugurato il *Musée de l'Homme* (nome proposto da André Schaeffner nel 1935). Per l'occasione, Darius Milhaud compone la *Cantate pour l'inauguration du Musée de l'Homme* su parole di Robert Desnos.

Rivière, intanto, ha lasciato il *Musée de l'Homme* per fondare il *Musée des Artes et de Traditions populaires* di cui diviene primo conservatore.

¹⁰⁰⁶ MLE (1938) ristampato in Z (MLO1992)

¹⁰⁰⁷ Cfr. Bataille (1970), p. 444.

¹⁰⁰⁸ Cfr. *Un Génie sans piédestal*, p.34 (=MLO 1992b)

¹⁰⁰⁹ MLO (1937).

¹⁰¹⁰ MLO (1938b).

¹⁰¹¹ MLE (1938a)

¹⁰¹² MLO (1994b)

¹⁰¹³ Cfr. qui Appendice 1 pp. e MLE (1933 a,b,c,d,e); (1934 a, b, c,d,e) (1935b,c)

¹⁰¹⁴ MLE(1938b) qui tradotto in Appendice I

Nel luglio viene dato alle stampe il *Miroir de la tauromachie*, importante opera di poetica di L. illustrata da tre disegni di Masson, per l'editore Guy Lèvis Mano (tiratura di 840 esemplari), dedicata alla memoria di Colette Peignot, morta lo stesso anno, ove L. ricorda l'influenza che ella ha avuto nella sua composizione¹⁰¹⁵. Contestualmente L. assume la direzione – che conserverà fino al 1965 – della collezione “L'Espèce humaine” presso Gallimard (fondata da Métraux, Rivet e Rivière), oggi inglobata nella “Bibliothèque des sciences humaines”.

La tauromachia, anche sotto l'influenza di Picasso, continua ad appassionarlo profondamente. Nell'agosto chiede ad André Castel (1902-1987), erudito ed esperto di questa disciplina, presso cui a Nîmes si radunano scrittori, artisti, collezionisti e amanti della tauromachia, di correggere le note tecniche dei suoi poemi *Abnico para los toros* scritti nel 1937 e pubblicati nell'ottobre del 1968¹⁰¹⁶. Continua intanto il suo impegno politico antinazista: dopo che la crisi dei Sudeti colpisce, oltre alla Cecoslovacchia, anche Francia, Gran Bretagna e Belgio l'incombente pericolo del nazismo è una realtà; L. scrive: “*Tutto quello su cui ero vissuto fino ad allora mi sembrò crollare come un castello di carte*”¹⁰¹⁷.

I membri del Collegio di Sociologia denunciano gli accordi di Monaco relativi allo smembramento della Cecoslovacchia e L. è tra i firmatari.

A fine anno in Germania iniziano i pogroms (9-10 novembre).

Nel marzo del 1939 le truppe di Hitler entrano a Praga e quelle franchiste a Madrid decretando la fine della Repubblica Spagnola: L. affida al *Journal* la seguente nota: “*il mondo in guerra mi fa orrore e mi annienta*”¹⁰¹⁸.

Nella primavera, prima di partire per il fronte algerino (dove sarà dal settembre), L. inizia una relazione con Pauline Roux, moglie di Gaston- Louis che interromperà quando partirà per Beni-Ounif (Algeria) con i gradi di maresciallo del genio, esperto in chimica, per far parte di un gruppo incaricato di sperimentare armi chimiche segrete in una zona desertica dell'Algeria¹⁰¹⁹; riprenderà la relazione tra l'estate e l'autunno del '40¹⁰²⁰ al suo rientro in Francia.

Nella primavera, insieme a Bataille, sotto lo pseudonimo di Laure, pubblica fuori commercio, *Le sacré*, una raccolta di testi di Colette Peignot l'amica prematuramente scomparsa l'anno prima.

Ospite dei Lascoux nell'alta Vienne, L. è suggestionato dalla parola “*bifurs*”, sorta di *calembours* di fatti che danno la sensazione di essere entrati momentaneamente a contatto con l'essenziale, qualcosa che ha molto a che fare con la *madeleine* di Proust *Bifurs* sarà il primo titolo dell'opera *Biffures* (I tomo della RDG)¹⁰²¹.

Nel giugno viene pubblicato *L'Age d'Homme*, fuori collezione, presso Gallimard, per la quale L. scrive una nuova *prierer d'inserèrer* nella quale avverte il lettore che la sua vera *età d'uomo* inizierà quando avrà compiuto l'esperienza della guerra. Nonostante un articolo favorevole di Pierre Leiris apparso sulla “N.R.F.”, l'opera passa pressoché inosservata nonostante l'entusiasmo di Masson.

L. che non si trova a proprio agio nell'ambito del *Collège de Sociologie*, in una lettera del luglio, inviata a Bataille, L. motiva il proprio rifiuto di redigere un bilancio dell'attività del Collegio e chiede vibratamente che si seguano le metodologie indicate dei padri fondatori della disciplina: Durkheim, Mauss e Robert Hertz, altrimenti, dice, con un appello al rigore del metodo appreso dai suoi grandi maestri, è meglio cessare di definirsi “sociologi”¹⁰²².

Durante un viaggio in Grecia e alle Cicladi, compiuto nell'agosto, inizia a comporre le poesie *La rose du désert* che saranno pubblicate nel 1942¹⁰²³. Poco dopo viene stampata presso la la raccolta

¹⁰¹⁵ MLO (1938b)

¹⁰¹⁶ MLO (1968)

¹⁰¹⁷ RDJ(FOU),p.355.

¹⁰¹⁸ JOU, p.322.

¹⁰¹⁹ L'amico Bataille, nelle note a *Coupable*, in Bataille (1973) p.498, ne traccia un efficace ritratto.

¹⁰²⁰ BIF., p. 255.

¹⁰²¹ Lettera a Louise Leiris del 19 novembre 1939, in MA, p.1385.

¹⁰²² Cfr.Hollier- J.Jamin (1993), pp.61-82; Hollier (1995).

¹⁰²³ Ripresi in *Haut mal, suivi de Autres lanciers* (= MLO 1943 e 1969)

poetica *Glossare j'y serre mes glosse*, illustrata da litografie di Masson (edizioni della *Galerie Simon*) in 110 esemplari¹⁰²⁴

Dopo l'invasione della Polonia occidentale da parte dell'esercito di Hitler (3 settembre) Francia e Inghilterra dichiarano guerra alla Germania; gli Stati Uniti proclamano la loro neutralità.

Il 14 settembre il maresciallo L. è assegnato al 22° Battaglione dei artiglieria e inviato in Algeria alla frontiera con il Marocco. Durante quel periodo legge *Le Temps retrouvé* di Proust restandone molto colpito: in una lettera alla moglie si diffonde a raccontare le impressioni che gli ha suggerito la lettura dell'opera proustiana per la quale dice di nutrire invidia perché si accorge che vi sono molte cose che egli non ha detto nelle proprie opere, per pigrizia, mancanza di chiarezza, più che per rispetto umano¹⁰²⁵. Legge anche *Pierre ou les ambiguïtés* di Herman Melville. Da queste letture nasce il progetto della *RDJ* e comincia a progettare o a scrivere *Biffures*

Sempre insofferente verso ogni tipo di costrizione, chiede insistentemente di essere trasferito ad altro incarico: vuole lasciare l'Algeria e vi riuscirà nella primavera del 1940, quando rientrerà a Parigi.

In Algeria, in attesa di essere rimpatriato ha un incontro significativo: si lega temporaneamente alla prostituta Khadidja, che incontra a Beni –Ounif: la donna sarà in certo modo l'eroina dell'ultima parte di *Fourbis* (secondo tomo della *RDJ* pubblicato nel 1955). In *Fibrilles*, ella poi passerà dal ruolo di prostituta a quello di maga e sarà descritta come angelo della morte¹⁰²⁶.

Rientrato in Francia L. presta servizio prima a Losse (Landes) poi a Lagupie (Lot-et-Garonne) dove la moglie nel luglio lo raggiunge. È là che prende definitivamente corpo l'idea, se si prende alla lettera un passaggio di *Biffures*, di scrivere un'opera di grande respiro che saranno i quattro volumi che costituiscono la *Regle du Jeu*.

Nel giugno esce l'ultimo numero di "N.L.R." diretta da Paulhan che verrà sostituita da un'altra rivista letteraria (con l'accordo dell'ambasciatore tedesco), la "N.R.F" a cui L. rifiuta di collaborare. Gli esiti delle leggi razziali cominciano a incidere sul cerchio delle sue amicizie e dei suoi parenti: Mirò lascia la Francia per la Spagna e le Baleari, i Kahnweiler lasciano Parigi il 12 giugno per rifugiarsi in campagna (Saint-Léonard-de-Noblat) dove vivono tre anni di felicità dove gli amici li vanno spesso a trovare.

Due giorni dopo le truppe tedesche entrano a Parigi: il maresciallo Pétain, dopo le dimissioni del governo Reynaud, forma un nuovo governo (17 giugno) per trattare con i nazisti e ordina all'esercito francese di cessare le ostilità. Il 18 il generale de Gaulle invita a proseguire la lotta: l'armistizio viene firmato il 22giugno. Il 10 luglio a Vichy, Camera dei deputati e Senato riuniti, danno i pieni poteri al maresciallo Pétain che il giorno dopo istituisce lo Stato Francese: è la fine della III Repubblica

L'amico di Carl Einstein¹⁰²⁷, non potendo fuggire in Spagna dove aveva combattuto nelle Brigate Internazionali, nel luglio, preferisce suicidarsi piuttosto che cadere nelle mani dei tedeschi.

Tutti i francesi naturalizzati perdono la nazionalità: così accade fra gli altri ai Kahnweiler e a Deborah Lifchitz.

Nel *Musée de l'Homme* si costituisce una forte cellula di resistenza al nazismo a cui aderiscono subito Paul Rivet (che, a causa di ciò, perderà l'incarico nel novembre), Anatole Lewitsky, Boris Vildé e Yvonne Oddon gli aderenti pubblicano un giornale clandestino *Résistance* (il primo numero appare nel dicembre).

L., pur mantenendo rapporti cordiali con il gruppo, ne resta fuori, verosimilmente per difendere la sicurezza e gli interessi della *Galerie Simon*; la sua onestà intellettuale e la sua coerenza politica si manifesteranno, tuttavia, di lì a poco quando, insieme alla moglie, ospiterà nella propria residenza

¹⁰²⁴ Testo ripreso in *Mots sans mémoire* (MLO 1939b) ristampato nel 1969 (MLO 1969b)

¹⁰²⁵ Lettera a Louise Leiris del 19 novembre 1939 in *MA*, p.1385.

¹⁰²⁶ *RDJ(FIB)*, pp. 737- 787.

¹⁰²⁷ Carl Einstein (1885-1940) storico dell'arte e scrittore ebreo di origine tedesca legato alla corrente dell'espressionismo, amico di Grasz, Braque e Picasso, fu un simpatizzante comunista e un militante anarchico. Per sfuggire alle persecuzioni naziste su buttò da un ponte alla frontiera franco-spagnola.

parigina di *rue Eugène Poubelle* l'amica Deborah Lifchitz, ebrea di origine polacca e compagna nella missione D-G.

Il 3 ottobre il maresciallo Pétain emana una prima legge che vieta agli ebrei certe funzioni e professioni: tra gli altri vengono colpiti Marc Bloch, Vladimis Jankélévitch, Calude Lévi Strauss, Marcel Mauss, Jean Wahl.

Nello stesso mese muore il poeta Saint-Pol Roux, a causa dello choc subito in seguito alle violenze inflitte in giugno, nella sua casa alla figlia alla cameriera e a lui stesso, da parte un soldato tedesco.

Rivet è sollevato dalla sua funzione al *Musée de l'Homme*.

La resistenza opposta al regime dal nucleo del *Musée de l'Homme* viene combattuta partire dal febbraio 1941; su denuncia di un impiegato, i principali animatori della rete clandestina vengono arrestati: Anatole Lewitsky e Yvonne Oddon. La polizia tedesca perquisisce il Museo e arresta anche numerosi impiegati che poi saranno rilasciati. Inespugnabilmente L. non viene neppure interrogato (egli dirà che si trattò di un'inesplicabile simpatia del denunciante nei suoi riguardi)¹⁰²⁸. Alla vigilia della perquisizione Rivet riesce a fuggire per l' America del Sud (ritornerà in Francia alla fine della guerra). Lasciano il paese per la Martinica e gli Stati Uniti anche André Breton, Wifredo Lam, Claude Lévi-Strauss, Victor Serge e André Masson. Giacometti si rifugia in Svizzera.

Per evitare l' "arianizzazione" e quindi il sequestro della sua galleria e delle opere in essa contenute, H. Kahnweiler la vende a Louise Leiris per la somma di 73.460 franchi (equivalenti a circa 21.000 euro del 2003): una lettera anonima denuncia il carattere effettivamente fittizio dell'operazione; non vi sono tuttavia ripercussioni e la *Galerie Simon* diviene *Galerie Louise Leiris*.

Michel non interviene direttamente nella gestione della Galleria, ma il suo ruolo nell'attività non sarà secondario fino alla morte di Kahnweiler (1979) e anche successivamente, fino alla scomparsa della moglie (1988): curerà la prefazione di sei cataloghi di mostre di cui cinque dedicati a esposizioni di Picasso, che manifesterà una grata amicizia nei confronti della Galleria sia per avere trovato nel mercante Kahnweiler, suo contemporaneo, un interlocutore privilegiato, sia per l'ammirazione e la complicità intrecciate con un uomo più giovane, un poeta , Michel L.

In queste prefazioni, bei testi che introducano in uno spazio altro, ove Picasso non è presentato dall'esterno, in una prospettiva storica, ma nell'atto medesimo dei dipingere, L. si interroga su uno dei suoi temi prediletti: sull'atto poetico in senso pieno, come è anche la pittura¹⁰²⁹.

Anch'egli non sfugge al clima di polizia che si respira a Parigi: un decreto emanato dal ministro segretario di Stato all'Interno Pierre Pichaut vieta la vendita, fra altre opere ritenute sovversive, di *AF* e ingiunge a Gallimard di mandare al macero le copie rimanenti della prima edizione.

Nel febbraio 1942 Déborah Lifchitz, che i L. hanno nascosto nel loro appartamento parigino, viene arrestata; verrà poi deportata ad Auschwitz dove morirà nelle camere a gas. A lei L. dedicherà il saggio *La langue secrète des Dogons de Sanga* pubblicato nel 1948. Pochi giorni dopo l'arresto della Lifchitz sette membri della cellula del *Musée de l'Homme* sono condannati a morte e fucilati: Yvonne Oddon prima condannata a morte, poi graziata, viene deportata; ritornerà in Francia nel 1945.

Nell'aprile i L. si trasferiscono al 53bis di *quai des Grands-Augustins* (la casa dove L. vivrà fino alla morte) molto vicini all'atelier di Picasso in un appartamento che L. descrive minutamente in *Frêle bruit*.

Nell'ottobre, attraverso Giacometti, L. incontra J.P. Sartre: l'intesa è immediata. I due conversano sulla teoria delle "*situations privilégiées*" esposte ne *La Nausée* e vi trovano molte attinenze con i fatti narrati da L. in *AH*¹⁰³⁰.

A fine anno L. pubblica, nel numero di "Messages" intitolato *Exercice du silence*, la *Rose du désert*¹⁰³¹, raccolta di poemi scritti tra il 1939 e il 1940; per evitare la censura, la rivista viene pubblicata a Bruxelles.

¹⁰²⁸ Cfr. Blumenson (1979).

¹⁰²⁹ Cfr. I. Monod-Fontaine, in Donation Louise et Michel L., p. 173.

¹⁰³⁰ *JOU* 25 ottobre 1942, pp. 370-371. Sartre apprezza molto *AH* definendola "admirable".

Nel gennaio 1943 L. è nominato *chargé de recherche* al C.N.R.S. Nel giugno pubblica, presso Gallimard, una raccolta di poemi scritti tra il 1924 e il 1940 dal titolo *Haut Mal* e quattro contributi anonimi per la clandestina “Lettres françaises”, fra cui un breve saggio su Apollinaire e il resoconto della prima rappresentazione di *Mouches* di Sartre al *Théâtre de la Cité* (il vecchio *Théâtre Sarah Bernard*, che aveva dovuto cambiare il nome sotto l’occupazione nazista). Tra Sartre, Simon de Beauvoir e i coniugi L. si consolida un’amicizia importante.

I nazisti, in seguito a una denuncia, perquisiscono la residenza di campagna dei Kahnweiler senza trovarvi le armi che cercano: fanno tuttavia razzia di oggetti preziosi, ma non toccano le opere pittoriche che vi si trovano. I Kahnweiler si rifugiano allora a Lagupie presso amici di L.

La morte di Max Jacob¹⁰³² - nel campo di concentramento di Drancy per congestione polmonare (5 marzo 1944) intervenuta in seguito all’arresto (avvenuto il 24 febbraio a Sant-Benoît-sur-Loire), due giorni prima della deportazione ad Auschwitz - colpisce profondamente l’antico discepolo che gli dedica un altro articolo clandestino su “Lettres françaises” dal titolo *Saint Matorel martyr*. L. organizza anche altri omaggi al suo primo maestro: in occasione della recita allestita nel suo appartamento parigino di *Désir attrapé par la queue* di Picasso - di cui Albert Camus realizza la messa in scena, in cui L. recita la parte di Gros Pied e Sartre quella di Bout Rond¹⁰³³ - viene esposto il ritratto che Picasso ha fatto a Max Jacob nel 1915¹⁰³⁴.

Nel corso della *matinée*, *Hommage a Max Jacob*, organizzata nel novembre 1944 al *Théâtre des Mathurins*, L. tiene una conferenza-presentazione che ha lo stesso titolo del primo contributo: *Saint Matorel martyr* che sarà poi pubblicata nel numero 1940-1944 dei “Cahiers d’art”¹⁰³⁵. Questa conferenza occupa ampio spazio in *Fourbis*¹⁰³⁶.

Nell’immediato periodo seguente alla liberazione di Parigi (agosto), L. già membro del Fronte nazionale di lotta per la liberazione e l’indipendenza della Francia (d’obbedienza comunista), aderisce ai F.T.P. (*Franco-tireurs et partisans*), considerandolo un “gesto morale”. Ne conseguono gesti dimostrativi quali l’occupazione con i compagni de *la Comédie –Française* poi del *Musée de l’Homme*. L’euforia per la liberazione è breve e lo lascia “molto disorientato di fronte alla riconquistata libertà: tutti i problemi gli si pongono di nuovo”¹⁰³⁷.

Il mese successivo 65 scrittori, membri del C.N.É (tra cui L.) sottoscrivono il *Manifeste des écrivains français* pubblicato su “Les Lettres Françaises” in cui dichiarano di volere restare uniti nella vittoria e nella libertà come lo erano stati nel dolore e nell’oppressione sottolineando il giusto castigo degli impostori e dei traditori e impegnandosi a rifiutare le collaborazioni ai giornali o riviste su cui scrivono personaggi che hanno dato appoggio morale o materiale all’oppressore.

¹⁰³¹ Ripreso in *Haut Mal*, *suivi de Autres Lancers* (= MLO 1969)

¹⁰³² Che nell’agosto aveva letto *AH* che L. non gli aveva inviato quando l’opera uscì gli scrisse che era stato rattristato dalla lettura dei passaggi che lo riguardavano, Jacob, p. 132-135.

¹⁰³³ In contesto surrealista si trovano a cena la sera del martedì 14 gennaio 1941 Le Gros Pied, L’Oignon, La Tarte, Sa Cousine, Le Bout Rond, Les Deux Toutous, Le Silence, L’Angoisse Grasse, L’Angoisse Maigre, Les Rideaux. Tutti questi invitati sono preoccupati di tre cose la fame, il freddo e l’amore. La prima lettura *Désir attrapé par la queue* il 19 mars 1944 è animata da Albert Camus, Picasso si contenta di fare lo spettatore i syuoli sono affidati a : Le Gros Pied : Michel L. ; L’Oignon : Raymond Queneau ; La Tarte : Zanie Campan (Zanie Aubier) ; Sa Cousine : Simone de Beauvoir ; Le Bout Rond : Jean-Paul Sartre ; Les Deux Toutous : Louise Leiris ; Le Silence : Jacques Bost ; L’Angoisse Grasse : Dora Maar ; L’Angoisse Maigre : Germaine Hugnet ; Les Rideaux : Jean Aubier. Il libretto era stato scritto sulla base del principio della scrittura automatica cara ai surrealisti utilizza volta a volta lo spirito rabelaisiano con immagine umoristicamente evocatrici. Rarissimo i riferimenti alla pittura, una sola allusione alle Demoiselles d’Avignon, tuttavia si nota l’utilizzo che fa riferimenti agli ambiti semantici della pittura e della scultura.

¹⁰³⁴ L’amicizia tra Jacob e Picasso risaliva al 1901: lo loro fu un’amicizia profonda. Pittore anch’egli, Jacob ebbe quali soggetti preferiti per le sue guasche i paesaggi bretoni, quelli di Parigi e della valle della Loira nonché, come Picasso, scene di circo che lo colpivano profondamente.

¹⁰³⁵ Ripreso in *BRI* (=MLO 1966a) e in *Z*(= MLO1992d).

¹⁰³⁶ *RDJ(FOU)*= (MLO 1955a).

¹⁰³⁷ *RDJ(BIF.)* p.226.

Nello stesso periodo Paul Rivet affida a L. la riorganizzazione della *Société des africanistes* di cui doveva essere il segretario generale. A causa dell'opposizione di Griaule, L. si dimette: non ne farà più parte né scriverà più nel *Journal* della *Société*.

Il *Salon d'automne* (che si apre a Parigi nell'ottobre) è dedicato all'esposizione di opere di artisti definiti degenerati dal regime nazista: Picasso vi espone 80 opere e, contestualmente, annuncia la propria adesione al Partito Comunista: il fatto suscita scandalo e a difenderlo sono i membri del C.N.É, tra cui Sartre, Mauriac e L.

Quasi contestualmente su "Les Lettres Françaises" L. pubblica un'importante riflessione sulla "morale della parola"¹⁰³⁸ alla luce delle sue esperienze di scrittore durante gli anni dell'occupazione, rivendicherà questa morale in *Fibrilles*¹⁰³⁹.

Perdono la vita in combattimento nel novembre due nipoti di L., Françoise e Henri, figli di suo fratello Pierre.

Tra il febbraio e il maggio 1945, L. partecipa con il geografo Jean Dresch (1905-1994)¹⁰⁴⁰, in qualità di specialista di etnologia africana, a una missione sulla mano d'opera in Costa d'Avorio e in Golden Coast (Ghana) diretta dall'ispettore per le Colonie Jean Albert Lucas. Durante la missione tiene un giornale di viaggio rimasto inedito¹⁰⁴¹. Rientrato in Francia rilascia un'intervista a G. E. Clancier¹⁰⁴². Là è stato testimone della disumane condizioni di lavoro degli africani nelle piantagioni e ha rafforzato una convinzione che dichiara di avere sempre provato, ma in modo confuso, e cioè che l'etnografo, in virtù della modalità stesse della sua ricerca, è portato a giocare il ruolo paradossale di essere un individuo impegnato che tende alla perfetta obiettività¹⁰⁴³.

Il viaggio rafforza le sue posizioni anticolonialiste che esprimerà nel 1950 nel saggio *L'Ethnologue devant le colonialisme*¹⁰⁴⁴. Da allora sosterrà la necessità della pratica dell'etnografia in Africa da parte degli stesi africani.

Trascorre la Pasqua a Kumasi nella cattedrale della capitale ashanti della Golden Coast (ora Ghana) di cui parlerà lungamente in *Fibrilles*¹⁰⁴⁵.

Nel maggio, pochi giorni dopo il suo rientro a Parigi, muore Lucie Kahnweiler; il marito Daniel-Henry andrà ad abitare presso i L. dove resterà fino alla morte (1979).

Il rientro in Francia è, come sempre per L., l'occasione per fare bilanci personali pessimistici: in una lettera a Zette scrive di non credere più all'Africa né ai negri; di avere perduto il senso mitologico del viaggio, dicendo che l'etnografia lo annoia e che si augura di avere il meno da fare possibile al *Trocadéro*. Scrive inoltre che il contatto *vis a vis* con i neri non lo attira più perché ha perduto quella simpatia infantile che aveva... è divenuto un dovere¹⁰⁴⁶.

Nel giugno dopo un mese dalla liberazione muore di tifo il poeta surrealista e resistente Robert Desnos, che aveva condiviso molte battaglie ideali con L. ed era stato internato, sopravvivendo, nei campi di sterminio¹⁰⁴⁷.

¹⁰³⁸ Gli scrittori, tecnici ed linguaggio apaiono come i depositari di un'arte privilegiata, nel sendo che la paorola che è il loro strumento non è solamente un mezzo per costruire un mondo immaginario ma " les écrivains, techniciens du langage, apparaissent comme les tenants d'un art privilégié, du fait que la parole, qui en est l'instrument, n'est pas seulement moyen de constituer un monde imaginaire mais bel et bien moyen d'agir" Jorunal, 29 novembre 1946, p.434.

¹⁰³⁹ *RDJ(FIB)*, pp. 746-753

¹⁰⁴⁰ *JOU*, 27 maggio 1945, p.417. *FB*, pp.837-839.

¹⁰⁴¹ I *Carnets de Côte-d'Ivoire* sono conservati alla Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet dove, su sua disposizione testamentaria, sono depositati tutti i suoi mss. letterari

¹⁰⁴² *Le Populaire du Centre*, 23, 24 e 25 ottobre 1945.

¹⁰⁴³ Price-Jamin *C'est-à-dire*, pp. 68-69.

¹⁰⁴⁴ *MLE*(1950a).

¹⁰⁴⁵ *RDJ(FIB)*, pp. 721-728; sui due poli Pechino e Kumasi, universi mitici ed esotici che in F. si oppongono radicalmente a quello che potrebbe essere definito "l'esprit occidental" cfr. Poitry (1995), pp. 60-75

¹⁰⁴⁶ *JOU*, 3 giugno 1945, p. 418; e 18 dicembre 1945, p. 423.

¹⁰⁴⁷ Robert Desnos resistente francese, poeta e scrittore tra i più grandi della sua generazione, prima deportato al campo di Auschwitz, poi in quello di Flossenbürg, infine a Flöha in Sassonia. Nel 1945 raggiunse, con una marcia forzata, il campo di Terezín (oggi nella Repubblica ceca) dove morì l'8 giugno 1945 (un mese dopo la liberazione del campo da parte delle truppe sovietiche).

Nell'agosto Rivière è sospeso dalla sue funzioni di conservatore al *Musée des Arts et Traditions Populaires* sulla base di un'accusa di "comportamento equivoco" durante l'occupazione: L. Schaeffner e Denise Paulme testimoniano in suo favore e gli accordano pieno sostegno.

La ripresa delle attività artistiche delle gallerie parigine offre a L. l'opportunità di scrivere numerose prefazioni a cataloghi di mostre di opere di artisti amici quali Henri Laurens, Alberto Giacometti, Wifredo Lam, Picasso, Mirò, Masson, Sima, Bacon (molti esuli sono rientrati a Parigi). Nell'ottobre si pubblica il primo numero della rivista "Temps Modernes" diretta da Sartre. L. fa parte del comitato di redazione con l'incarico di occuparsi della poesia. La sua collaborazione alla rivista durerà fino al 1951 e L. si occuperà non solo di poesia, ma anche di etnologia, della lotta al colonialismo e di altri temi di carattere sociale che lo appassionano.

Nell'anno 1945-46 tiene un corso di Etnologia dei Neri d'Africa all'*École de la France d'outre-mer*, dunque è Setragew, un incarico che, sostiene, gli ripugna: ragionando in termini psicanalitici, vede tale ripugnanza attenere al proprio generale disgusto per tutto ciò che lo mette nella posizione del padre¹⁰⁴⁸.

Tra la fine del '45 e l'inizio del 1946 a Havre inizia la prefazione alla seconda edizione di *AH : De la Littérature considérée comme une tauromachie*¹⁰⁴⁹.

Il 1946 è anno di incontri importanti: con il poeta Aimé Césaire con il quale manterrà una lunga amicizia, con lo scrittore malgascio Jacques Rabemananjara¹⁰⁵⁰ con Michel Butor e con Sonia Brownell¹⁰⁵¹, critica letteraria della rivista inglese "Horizon" che diverrà la sua amica più leale e attenta. L. è molto colpito da *Feuillets d'Hypnos* di René Char¹⁰⁵² che giudica opera di livello altissimo in quanto egli afferma di non conoscerne altre opere e in cui siano così mirabilmente fuse l'azione esteriore e la riflessione del poeta, in sostanza l'ideale con il quale egli stesso si misurava in quegli anni.

Viene stampato il romanzo *Aurora*, per Gallimard (scritto nel 1927-28).

A Michel e a Zette Leiris, Sartre dedica la *pièce*, *La Putain respectueuse*, la cui prima viene rappresentata nel novembre al *Théâtre Antoine*¹⁰⁵³.

4. Il tempo dell'impegno e i riconoscimenti della critica (1947-1968)

La maturità letteraria di L. si può convenzionalmente datare a partire dalle prime riflessioni sulla sua opera: nel 1947 Maurice Blanchot dedica un articolo sulla rivista "Critique" relativo a *L'Age d'homme*, ad *Aurora* e a *Nuits sans nuit*, dal titolo *Regards d'outre-tombe*¹⁰⁵⁴ con il quale si può considerare inaugurata la critica leirisiana.

¹⁰⁴⁸ *JOU*, 1 marzo 1946, pp. 426-427.

¹⁰⁴⁹ MLO

¹⁰⁵⁰ Il poeta, venne arrestato nell'aprile del 1947 con la falsa accusa di avere fomentato l'insurrezione malgascia. Condannato ai lavori forzati a vita nel 1948, la sua pena sarà commutata, ma resterà in carcere fino al 1955.

¹⁰⁵¹ Dal 1949 Sonia Orwell, in quanto sposò Gerge Orwell in seconde nozze.

¹⁰⁵² René Char (1907-1988) fu poeta vicino, per qualche tempo, al movimento surrealista. Durante l'occupazione, con il nome di capitano Alexandre partecipò attivamente alla resistenza, scuola di dolore e di speranza. I celebri *Feuillets d'Hypnos* sono la testimonianza degli appunti presi nella macchia e rendono conto, dal di dentro, di quell'esperienza fondante che fu per lui la lotta contro il nazismo, attraverso una denuncia del nazionalsocialismo e del collaborazionismo francese. Essi sono, inoltre, una dolorosa interrogazione della sua azione e della sua missione. Dopo la fine della guerra Char visse la situazione politica francese con profondo pessimismo e questo fino alla fine della vita. Si avvicinò ad Albert Camus con il quale strinse una lunga e profonda amicizia. Nel suo percorso poetico collaborò molto con gli amici pittori tra i quali: Mirò, Matisse, Picasso, Braque, Ernst, Giacometti, Zao Wou Ki, Vieira da Silva. Diede buona prova anche nel disegno e nella pittura. La sua casa a l'Isle sur- la Sourgue, suo paese natale, aperta dal 2003 conserva e apre al pubblico una collezione di manoscritti, disegni, pitture e oggetti appartenuti all'artista.

¹⁰⁵³ All'inizio dell'anno aveva presentato *La fuite* di Tristan Tsara rappresentato come lettura spettacolo al teatro *Vieux-Colombier*. La manifestazione è interrotta da manifestanti "lettristi".

¹⁰⁵⁴ Cfr. Blanchot (1947).

Gli interessi di L. continuano a dividersi tra critica letteraria, critica d'arte, critica musicale e impegno nel campo etnografico¹⁰⁵⁵.

Esce il *Manuel d'ethnographie* del suo maestro Marcel Mauss, edito da Denise Paulme a partire dagli note ai corsi scritte dal maestro stesso e da L.

L. pubblica, con Limbour, *André Masson et son univers*¹⁰⁵⁶.

Nell'ottobre-novembre esce il primo numero della rivista "Présence africaine" diretta da Alioune Diop (L. fa parte del comitato scientifico).

Nel 1947-48 assicura l'*interim* del corso di Etnologia dell'Africa nera all'Istituto di Etnologia.

Lasciata nel 1948, su sua richiesta, la direzione del Dipartimento di Africa nera presso il *Musée de l'Homme* (lo sostituirà Denise Paulme), nel gennaio, dopo avere assunto la direzione delle collezioni "L'Espèce humaine" di Gallimard (fondata nel 1937 da Métraux, Rivet e Rivière) che dirigerà fino al 1965 (data della sua fusione con altre collezioni per formare la "Bibliothèque des sciences humaines") prende parte a una missione presso il centro educativo di Sidi Madani in Algeria dove è stato invitato con altri intellettuali dal governatore generale d'Algeria nell'ambito di un progetto culturale.

Al suo rientro, nel febbraio, conosce Lévi-Strauss (rientrato in Francia alla fine del 1947) e nominato vicedirettore del *Musée de l'Homme*.

Nel giugno esce *Biffures*, presso Gallimard, I tomo della *RDJ*¹⁰⁵⁷.

Grazie a una borsa di studio che ottiene per mezzo di Aimé Césaire e dello storico Charles-André Julien (189-.1991), istituita in occasione del centenario della rivoluzione del 1848 e dell'abolizione della schiavitù, effettua una missione etnografica in Martinica e Guadalupa (tra il luglio e il novembre). È anche incaricato dal Ministero degli Affari esteri di una missione culturale a Haiti dove soggiorna, nel corso dello stesso viaggio per circa un mese, tra il settembre e l'ottobre, e dove incontra Alfred Métraux che lo introduce in alcuni santuari vodu ponendogli il problema centrale della cosiddetta "buona fede" degli adepti al culto che lo interessa anche a proposito della sua esperienza gondariana¹⁰⁵⁸. Durante questo soggiorno tiene un diario di viaggio e tre conferenze *Message de l'Afrique*¹⁰⁵⁹, *La Sculpture africaine* (inedito) e *Antilles et poésie des carrefours*¹⁰⁶⁰.

Mentre è ancora in missione, viene pubblicato il lavoro a cui da tempo si era dedicato: *La Langue secrète des Dogons de Sanga* (nella collezione Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie fondato da Lévy Brhul, Marcel Mauss e Paul Rivet nel 1926)¹⁰⁶¹.

Nel 1949 si lega a Michèle Lacrosil, insegnante della Guadalupa, incontrata nel corso del suo soggiorno alle Antille.

Dopo due anni di guerra civile, in Cina viene proclamata la Repubblica popolare.

Nel febbraio 1950 muore uno dei suoi primi maestri, Marcel Mauss.

A partire da quest'anno - poiché il mercato dell'arte sta conoscendo un importante incremento e di conseguenza la *Galerie Louise Leiris* è particolarmente prospera - L. dichiara di sentirsi a disagio sia nei confronti dei colleghi sia in quelli della moglie che gli permette un tenore di vita molto al di sopra delle sue entrate: il suo salario non rappresenta che una piccola cosa nel bilancio familiare¹⁰⁶².

¹⁰⁵⁵ Scrive la prefazione a Baudelaire di Sartre (*Sartre et Baudelaire*); viene pubblicato un suo testo su Schoenberg scritto nel 1929 e rifiutato da "Documents", scrive un testo nel catalogo su Mirò *The prints of Joan Miro* che esce a New York presso Curt Valentin, mercante d'arte e amico di Kahnweiler. Insegna *ad interim* Etnografia dell'Africa nera all'Istituto di Etnologia. (cfr. qui cap.I).

¹⁰⁵⁶ Genève, Éditions des Trois collines.

¹⁰⁵⁷ MLO (1948a).

¹⁰⁵⁸ Dall'esperienza compiuta con Métraux scaturirà la riflessione sugli aspetti teatrali della possessione del 1958. (MLE 1958).

¹⁰⁵⁹ Pubblicato postumo in MA pp.877-887 e tradotto in italiano *Messaggio dall'Africa* in Maubon (2005), pp.172-180

¹⁰⁶⁰ MLO (1949), ristampato in Z (pp.67-87), tradotto in italiano *Antille poesie dei crocicchi* in Maubon (2005), pp. 181-194.

¹⁰⁶¹ MLE (1948a), MLO (1948b).

¹⁰⁶² RDJ(*FIB*), p.608.

Pubblica su “Temps Modernes” dei *Testes antillais* di cui cura la raccolta e che fa precedere da una lunga introduzione *Martinique, Guadeloupe, Haïti* nella quale traccia un affresco della società delle tre isole e delle loro radici africane ed europee e denuncia lo sfruttamento della maggior parte della popolazione da parte delle classi eredi dei coloni schiavisti¹⁰⁶³.

Anche se si sta progressivamente affievolendo la passione per la tauromachia, nell’autunno assiste ad alcune corride. Sarà un distacco molto lento rispetto a questa passione, che lo porterà alla fine degli anni ’70 a lasciare cadere la giovanile ammirazione incondizionata per la “nera bellezza del tragico”¹⁰⁶⁴ che deriva da quegli spettacoli.

Su richiesta di A. Métraux che dal gennaio 1951 coordina il programma interdisciplinare lanciato nel 1950 dall’Unesco su *Racisme devant la science*, accetta di scrivere *Race et civilisation*¹⁰⁶⁵, saggio che sarà ripreso in *Cinq études d’ethnologie*¹⁰⁶⁶.

Nel marzo del 1951 assiste a Napoli a una rappresentazione della *Fanciulla del West* di Puccini¹⁰⁶⁷: da quel momento comincia a nutrire una vera passione per la musica del compositore italiano, dopo averla a lungo detestata: in *AH* aveva qualificato *Tosca* come *ordure*, spazzatura¹⁰⁶⁸.

In questo periodo si dedica soprattutto alla critica d’arte: scrive una prefazione al catalogo di Alberto Giacometti e il commento al film di Pierre Braunberger (1905-1990) *La Course de taureaux* (il testo apparirà dopo la sua morte)¹⁰⁶⁹. Nell’autunno viene pubblicato *Toro*, album di litografie a colori di A. Masson con un suo poema (per le Edizioni della *Galerie Louise Leiris* in 57 esemplari)¹⁰⁷⁰.

Viene ripubblicata *AF* sempre presso Gallimard, aumentata di una prefazione e di note¹⁰⁷¹.

Dal marzo al luglio 1952 compie una seconda missione alle Antille (Martinica e Guadalupa) finanziata dall’Unesco e ottenuta grazie all’appoggio di Métraux allo scopo di esaminare i problemi dei rapporti tra bianchi e genti di colore nelle Antille francesi.

In seguito alla morte di Paul Éluard (18 novembre) gli dedica un contributo dal titolo *Art et poésie dans la pensée de Paul Éluard*¹⁰⁷².

A fine anno partecipa, in qualità di osservatore, al terzo Congresso sulla Pace a Vienna ove firma l’*Appel des écrivains réunis à Vienne*, divenendo, a suo dire, uno di quelli che la gente di destra definisce “un criptocomunista”¹⁰⁷³. Al suo rientro a Parigi, rende conto, con Sarte, del Congresso in una manifestazione pubblica.

La sua fama viene consacrata l’anno seguente 1953 allorché nel III tomo degli *Écrivains célèbres* diretto da Raymon Quenau è presentato come “uno dei più grandi scrittori in prosa francesi contemporanei”.

Durante l’anno i L. acquistano una bella residenza di campagna il “*Prioré*” un edificio del “primo Napoleone” presso il villaggio di Saint-Hilaire vicino a Étampes dove H. Kahnweikler e i Leiris trascorreranno la maggior parte dei loro week-end e una parte dell’estate, a partire dal 1954 e dove saranno conservate le loro personali collezioni d’arte. Con Saint-Hilaire, L. prova il piacere delle

¹⁰⁶³ MLE (1955). Poco dopo la morte di Marcel Mauss, avvenuta nel febbraio, tiene la conferenza *L’Ethonographe devant le colonialisme*, pubblicata la prima volta nel numero di agosto di “Les Temps Modernes”= MLE (1950a) [trad. in italiano in Maubon (2005), *L’etnografo di fronte al colonialismo*, pp. 114-130] dove, sulla base anche dell’insegnamento di Mauss da cui è partito, denuncia il paradosso dell’etnografo che mira all’obiettività ed è politicamente impegnato. Alla discussione partecipano Aimé Césaire, che lo stesso anno pubblica il *Discours sur le colonialisme*, Levi-Strauss, Maxime Rodinson, Jean Rouch.

¹⁰⁶⁴ *Le Ruban au cou d’Olympia*, p.166. sarà nella vecchiaia “un aficionado pentito che apprezza le amicizie canine, dopo avere amato vedere uccidere spettacolarmente del bovini” *Images de marque*, p.19.

¹⁰⁶⁵ MLE (1960).

¹⁰⁶⁶ MLE (1965).

¹⁰⁶⁷ *EU*, p.213.

¹⁰⁶⁸ *EU*, p.

¹⁰⁶⁹ MLO (1991a).

¹⁰⁷⁰ MLO (1951b).

¹⁰⁷¹ Cfr. qui Appendice I prefazione del 1951.

¹⁰⁷² Che viene pubblicato nel numero di “Europe” (luglio-agosto 1953) in omaggio dell’Autore e ripreso in *RDJ(BRI)*.

¹⁰⁷³ *RDJ(FIB)*, p.604. Nell’aprile dell’anno successivo pubblica *Congrès des peuples pour la paix* (MLE 1953d).

passaggiate in compagnia di un cane “senza che si ponga il problema della parola”¹⁰⁷⁴. Il suo primo cane sarà una femmina, Dine (1954-1966).

Pubblica lo studio affidatogli dall'Unesco sul ruolo della scultura nelle culture africane (*Les negres d'Afrique et les arts sculpturaux*): è il primo degli studi che dedicherà alla arti plastiche dell'Africa nera¹⁰⁷⁵.

Continua l'impegno politico: prende vivace posizione contro il massacro di algerini che celebravano il 14 luglio (6 morti e 50 feriti) compiuto dalla polizia francese a Parigi¹⁰⁷⁶.

Nel 1954, in una conferenza tenuta al *Collège philosophique* dal titolo *Conception et réalité chez Raymond Roussel*, ricorda ancora una volta l'amico e ispiratore¹⁰⁷⁷.

Il 1955 è l'anno della pubblicazione di *Tristes tropiques* di Lévi Strauss, opera molto significativa per L. alla quale dedicherà in un importante *compte rendu* l'anno seguente¹⁰⁷⁸.

L. a sua volta pubblica *Fourbis*, il II tomo della *RDJ* che esce durante il viaggio in Cina e che nel 1956 otterrà il Premio delle Critica, fatto di cui si compiace pochissimo considerandola ormai appartenere al passato¹⁰⁷⁹.

Tra il 17 settembre e il 3 novembre compie il viaggio in Cina al seguito della delegazione dell'Associazione degli amici franco-cinesi invitata in occasione del sesto anniversario della Repubblica Popolare; con lui, fra gli altri, René Dumont, Armand Gatti, Paul Ricœur e Chris Marker (che durante il viaggio realizzerà il film *Dimanche à Pékin*).

L. tiene, come è sua abitudine, un diario di viaggio che verrà pubblicato postumo (*Journal de Chine*)¹⁰⁸⁰, ma non trae successivamente considerazioni significative in merito a un'esperienza che, scrive, lo ha lasciato “disorientato”.¹⁰⁸¹

Significativa in *Fibrilles* la descrizione della grande parata di Piazza Tien An Men¹⁰⁸².

Al ritorno inizia il III volume della *Régle, Fibrilles*, che ultimerà nel 1965.

Da Unesco Gallimard viene pubblicato il resoconto *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*¹⁰⁸³.

Continua nel suo impegno politico anticolonialista: con altri intellettuali-amici (fra cui Bataille, Breton, Lévi- Strauss, Sartre), entra nel Comitato d'azione contro la prosecuzione della guerra in Algeria; in questa occasione conosce Louis-René des Forêts (1918-2000)¹⁰⁸⁴, autore della biografia frammentata *Ostinato* (che uscirà nel 1997, ma che era stata iniziata nel 1975). Des Forêts diventerà uno dei suoi amici più intimi dopo il 1968.

Nel 1956 - anno della morte dell'ex amico Marcel Griaule (a cui non dedica alcun ricordo) - prepara una conferenza su Proust il cui testo verrà pubblicato solo dopo la sua morte in “Magazine littéraire” del 1997.

Viene pubblicato il suo *Bagatelles végétales* con illustrazioni di Mirò per l'editore Jean Aubier¹⁰⁸⁵.

I due primi volumi della *RDJ* ricevono il *Prix des critiques*¹⁰⁸⁶ (che ammonta a 100.000 F, equivalenti a circa 1.700 euro di oggi) che L. destina anonimamente al Comitato d'azione degli intellettuali¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁷⁴ CC. p.56.

¹⁰⁷⁵ MLO (1953a)

¹⁰⁷⁶ RDJ (*FOU*), p. 458. In un articolo apparso su “L'Humanité”, il 16 luglio 1953, p.5 qualificherà l'evento come “ignominoso”

¹⁰⁷⁷ Pubblicato in “Critique” di ottobre e ripubblicato in *R&Co* (MLO 1998)

¹⁰⁷⁸ MLE (1956b)

¹⁰⁷⁹ RDJ(*FIB*), pp.600-604.

¹⁰⁸⁰ MLO

¹⁰⁸¹ Il diario fu pubblicato dopo la sua morte con il titolo *Journal de Chine* MLE (1994a).

¹⁰⁸² RDJ(*FIB*), pp. 533-537.

¹⁰⁸³ MLE (1955).

¹⁰⁸⁴ In quegli anni des Forêts stava organizzando con Queneau, per Gallimard, *L'Encyclopedie de la Pléiade*

¹⁰⁸⁵ Il testo è ripreso in *Mots sans memoire*= MLO (1956).

¹⁰⁸⁶ Lo stesso premio, istituito nel 1945, era stato assegnato nel 1947 ad Albert Camus per *La Peste*, nel 1954 a Françoise Sagan per *Bonjour tristesse* e nel 1955 ad Alain Robbe-Grillet per *Le Voyeur*

Durante il settembre si reca a Palermo, in occasione della Festa dell'Unità, dove ha modo di visitare il Grand Hotel e delle Palme dove si era suicidato l'amico Raymond Roussel.

Tra il giugno e l'ottobre L. viene fortemente coinvolto dalle sollevazioni operaie in Polonia (giugno) e in Ungheria (ottobre). I carri armati sovietici invadono Budapest e la nazione insorge. L' invasione dell'Ungheria da parte dei sovietici con l'appoggio della Cina lo vede impegnato a firmare numerose petizioni che condannano l'intervento. Scrive con amarezza: "Dopo avere disperato di molte cose, sarà venuto il tempo di disperare anche del comunismo?"¹⁰⁸⁸.

Nel novembre, all'età di 91 anni, muore la madre Marie, evento che lo segna profondamente, dati i complessi rapporti con che li avevano legati¹⁰⁸⁹; questa scomparsa lo libera da una *sorta di tabù*: non mettere fine ai propri giorni finché vive colei che ti ha messo al mondo e che si può collegare al serio tentativo di suicidio messo in atti pochi mesi più tardi¹⁰⁹⁰.

Tra il 1955 e il 1956 escono quattro articoli sulla sua produzione letteraria pubblicati dalle più importanti riviste del tempo ove lo si indica, unanimemente, come uno dei maggiori scrittori del XX secolo¹⁰⁹¹.

Nel gennaio 1957 scrive la prefazione alla riedizione di *Leur morale et la nôtre* di Trotski alla luce della situazione politica internazionale e dei recenti fatti politici che lo hanno toccato da vicino (rivolte operaie in Polonia e in Ungheria, intervento sovietico in Ungheria, neocolonialismo francese in Algeria, rottura dell'amico Césaire con il Partito comunista).

Fallito il progetto, il testo verrà pubblicato in *Brisées* nel 1966¹⁰⁹².

Nel febbraio la *Galerie Louise Leiris* pubblica, in 110 esemplari, *balzac en bas de casse et picassos sans majuscules* con illustrazioni di Picasso¹⁰⁹³.

Tra il febbraio e il marzo si tiene a Parigi la prima mostra personale di Francis Bacon: L., che ne è amico, è il primo in Francia a riconoscere l'importanza della sua opera, ma anche a individuarne la marginalità¹⁰⁹⁴.

Nel corso dell'anno stringe una relazione con Germane Rouvre (+ 2002) moglie del pittore Yves Rouvre (1910-1996).

Nel marzo-aprile la *Galerie Louise Leiris* ospita, nel nuovo spazio di *rue de Monceau 47*, la mostra di Picasso, *Peintures 1955-1956*¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁸⁷ Il *Prix des critiques*, istituito nel 1945, gli viene conferito per i primi due tomi delle *RDJ*. Precedentemente lo avevano ricevuto, fra gli altri, Albert Camus per *La Peste* (1947), Françoise Sagan per *Bonjour Tristesse*, Alain Robbe-Grillet per *Le Voyeur* nel 1955.

¹⁰⁸⁸ *RDJ(FIB)*, p.559.

¹⁰⁸⁹ Cfr. Lejeune (1975a).

¹⁰⁹⁰ Sul tema si vedano le osservazioni di Gallaire (2006) che mette in luce la condizione di *enfant de substitution* di L. la cui nascita fu preceduta, come s'è detto, dalla morte della sorellina Micheline. Egli vivrà sempre assediato dal pensiero della propria morte, riuscendo a fare della lotta contro di essa il motore della sua scrittura. Le circostanze tragiche della sua venuta al mondo provocarono nell'adolescente un disordine identitario, tanto che il travestimento divenne per lui un mezzo per sedurre l'altro sesso. La figura materna fu presa in carico dalle due figure mitiche che campeggiano di *AH* (Lucrezia e Giuditta) e che lo rimandano alla sua stessa dualità divisa tra erotismo e morte egli stesso incarnando, volta a volta, nella relazione amorosa, il ruolo del sacrificatore e del sacrificio. Nel rifiuto di procreare, che ricorre numerose volte nell'opera

(costrinse probabilmente la moglie ad abortire), va visto il tentativo di spostare l'evento finale della vita. Solo dopo la morte di Zette L. esprimerà il rimpianto di non averla resa madre come se sua moglie, in quanto già nell'oltre tomba, potesse ormai accedere allo statuto materno senza nuocergli. Pochi mesi prima della scomparsa della madre, la moglie Louise e H. Kahnweiler avevano associato alla direzione della Galleria Maurice Jardot (1911-2002), ispettore dei monumenti storici che, alla morte di L., sarà indicato come suo legatario universale.

¹⁰⁹¹ Maurice Nadeau scrive *Prestiges de Michel Leiris* in "Les Lettres Nouvelles"; Michel Butor su "Critique" scrive *Une autobiographie dielectique*; Jean Bertrand Pontalis su "Les Temps Modernes" *Michel Leiris ou la Psycanalyse interminable*; Maurice Blanchot su "La Nouvelle N.R.F." *Combatt avec l'Ange*. Ormai L. è riconosciuto come uno dei maggiori scrittori del XX secolo non solo francesi.

¹⁰⁹² MLO (1966a)

¹⁰⁹³ MLO8 1957), Testo ripreso in *Un Génie sans piédestal* del 1992.

¹⁰⁹⁴ Cfr. Agnes Angliviel de la Baumelle, in *Donation Luise et Michel Leiris*, p. 14.

¹⁰⁹⁵ *RDJ(FIB)*, p. 608.

Nella notte tra il 29 e il 30 maggio, in seguito a una delusione amorosa passeggera, riportata in *Fibrilles* che si innesta su una personalità fortemente depressa, tenta seriamente il suicidio: il mancato *rendez- vous* con un'amante, *la Chatte* (donna femminilissima che lo intriga perché gli sfugge) lo ha sgomentato, ma non gli ha impedito di partecipare a due *cocktails* (uno sulla *rive droite*, l'altro sulla *rive gauche*) dove ha bevuto molto.

Al ritorno, all'età di 56 anni (la stessa che aveva R. Roussel quando si tolse la vita a Palermo) ingerisce una notevole quantità di barbiturici nel proprio letto, sdraiato accanto alla moglie (in questo differendo da Roussel che ingerì i barbiturici nella stanza d'albergo in cui era solo); le ultime parole che dice a Zette sono: "*Tout ça, c'est de la littérature...*", frase che ritornerà nelle otto pagine scritte dall'amico Métraux prima di suicidarsi nel 1963¹⁰⁹⁶ e che rinvia, senza dubbio, a colloqui tra i due. Del suicidio di Métraux, che ha molti punti in comune, come quello tentato di L., con quello di Roussel, lo stesso L. dirà – come parlando di sé a Jean Jamin e a Sally Price:

"Quest'uomo – la sua fine lo prova – completamente disadattato alla vita alla vita attuale, che è andato ovunque in giro per il mondo senza mai arrivare ad essere soddisfatto, è stato davvero un poeta"¹⁰⁹⁷.

Appena Louise scopre il suo stato, L. viene immediatamente ricoverato, gli si pratica la tracheotomia e dopo tre giorni e mezzo di coma riprende conoscenza.

In *Fibrilles* attribuisce la causa del gesto estremo a problemi che si sentiva incapace di risolvere: una sorta di paralisi della scrittura, la mal vissuta attrazione per due donne (la *Chatte*, l'amante - che nel *Journal* indica solo con l'iniziale C. - e l'*Ourse*, un'ammiratrice tedesca che, sempre nel *Journal*, indica come Marie Odle K.E.)¹⁰⁹⁸ e la conseguente insopportabile doppiezza verso la moglie, che paragona a l'*Ourse*, ma soprattutto la consapevolezza che in lui arte e amore sono fonte di un'esaltazione troppo lancinante per non confondersi con il desiderio di morte: così si getta nei "fasti della tragedia" e compie il gesto estremo. Interessante al nostro fine, (il tema è trattato qui nell'introdurre il saggio sugli aspetti teatrali della possessione del 1958, pochi mesi dopo il tentato suicidio che ha aspetti letterari e teatrali fortissimi) quanto egli narra sulle ore e sui giorni immediatamente successivi il risveglio dal coma. Durante le prime ventiquattro ore di semioscienza, avvolto in una sorta di sonnolenza vigile, egli non è un altro, ma due altri, precisamente una coppia di scrittori inglesi molto snob, di poeti lakisti: quando si gira su un fianco si identifica con il poeta maschio, quando è sull'altro con la poetessa. Al di là della differenza di sesso, i due esteti sono sorprendentemente simili. A questo stato, a metà tra il sogno e la veglia, ne segue un altro che occupa varie notti: il *moi* è allora occupato da due personaggi distinti e fortemente opposti non tanto per il sesso quanto per ciò che rappresentano. Durante la prima notte L. si identifica in una donna e prima che ella si stacchi da lui e acquisisca un nome (Sandier o Sanguier nome che ricorda, come egli osserva, il sangue e l'incendio e che certamente si situa al di sotto dei due poeti lakisti corrispondendo in un certo senso al concetto dell'arte come prostituzione), più tardi sempre nella notte è un uomo che viene ad Questi non si identifica mai con il *moi* e ottiene subito non un nome, ma uno pseudonimo Louis de Kipouls che ricorda, ma solo nel nome, un parente (Louis). Un punto in comune lega i due personaggi: la cantante Claire Friché suocera del suddetto Louis (seconda moglie di suo padre) e incarnazione ideale, in virtù del suo talento, della sua generosità artistica dell'artista non soltanto lirica ma drammatica in senso lato. La Sandier non è una cantante d'opera, il suo repertorio è quello del teatro parlato ma non del grande teatro della tragedia, del dramma, della commedia, una vecchia gloria del teatro brillante divenuta direttrice di una fondazione che è una sorta di ricovero per artisti poveri e un conservatorio privato¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁶ Poitry (1995), p.198 nota 106.

¹⁰⁹⁷ Price-Jamin (19), p.

¹⁰⁹⁸ *JOU*, pp.495 e 507.

¹⁰⁹⁹ Poitry (1995), pp.290 ss.

La tracheotomia che L. deve subire in seguito all'ingestione dei barbiturici, determina sulla sua gola una cicatrice permanente a forma di croce di Lorena che a lui evoca il sacrificio, le maschere dogon, in particolare la kanaga, lo sgozzamento longitudinale degli animali nelle cerimonie degli *zar*, ricorda in generale l'Africa e anche l'avventura vissuta con Kadigja in Algeria¹¹⁰⁰.

La degenza all'ospedale Claude-Bernard, dura fino al 15 giugno; segue una lunga convalescenza prima a Parigi¹¹⁰¹ poi a Montecatini, infine a Firenze dove i L. restano fino alla fine di settembre, nel corso della quale L. scrive i componimenti poetici *Vivantes cendres, innommées* (pubblicati nel 1961)¹¹⁰².

Nel marzo 1958, dopo che nel gennaio L. è stato sottoposto a un semplice intervento chirurgico, viene pubblicato, da Plon, il saggio: *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*¹¹⁰³, scritto quasi di getto.

Tornato da Montecatini dove si è recato ancora per curarsi (marzo), a Pistoia assiste per la prima volta alla rappresentazione di *Turandot* di Puccini, messa in scena in occasione del centenario della nascita del compositore. Ne resta favorevolmente impressionato. Rivedendo l'opera al teatro alla Scala di Milano due anni dopo, sarà colpito dalle analogie tra la *somptuose chinoiserie* della *Turandot* e *AH*: al di fuori della *Turandot* dice di non conoscere opere liriche in cui i personaggi di Giuditta (*Turandot*) e di Lucrezia (Liù) siano messi simultaneamente in scena. Definisce così *AH*:

L'Age d'homme est, en un certain sens, un livre vériste: de la réalité vécue n'ont guère été retenus que des éléments paroxystiques¹¹⁰⁴.

Nello stesso mese di marzo muore Paul Rivet.

Poco dopo la nomina del generale de Gaulle (1° giugno) a Presidente del Consiglio in seguito alla caduta della IV repubblica, il 9 giugno annota nel *Journal* la sua complessa ambivalenza:

Je suis, moi, capitaliste et en même temps prolétaire, jouisseur et en même temps revendicateur, ce qui, – dans une période tendue – atteint à l'absurdité manifeste et devient intenable. D'où une furieuse tentation de me retirer du jeu: n'avoir plus à y penser, creuser tout simplement le trou dans le quel je me nicherai en attendant que soit possé l'orage...¹¹⁰⁵.

Nel 1959 scrive la prefazione al catalogo della mostra di Picasso allestita presso la *Galerie Louise Leiris: Les Menines 1957*¹¹⁰⁶.

Comincia anche a riunire le schede dove ha riportato le sue impressioni e i suoi ricordi relativi all'opera lirica, che saranno pubblicati dopo la sua morte sotto il titolo *Operratiques*¹¹⁰⁷.

Nello stesso anno viene discussa una tesi di dottorato relativa all'autoanalisi, la prima tesi dottorale che contiene un capitolo sulla sua opera¹¹⁰⁸.

Tra il settembre e l'ottobre, nel corso di un viaggio nell'Europa del nord (Belgio, Olanda, Germania e Scandinavia), viene colpito da un grande trampolino per il salto con gli sci costruito nei pressi di

¹¹⁰⁰ Ibid., p.27 ss.

¹¹⁰¹ Durante la convalescenza nella casa di Parigi, l'amico Alberto Giacometti realizza 52 incisioni che rappresentano l'amico e l'ambiente in cui si trova e dove ha tentato il suicidio. Tredici di queste saranno destinate a illustrare

¹¹⁰² MLO (1961a).

¹¹⁰³ MLE (1958) trad. it 1988.

¹¹⁰⁴ *Operratiques* = MLO(1992a) pp.118-119

¹¹⁰⁵ *JOU*, 9 giugno 1958, p.529.

¹¹⁰⁶ Il testo è ristampato in *Un Génie sans piédestal* = MLO (1992b)

¹¹⁰⁷ MLO(1992a).

¹¹⁰⁸ La tesi è di Didier Anzieu (1923-1999), *L'Auto-analyse de Sigmund Freud* Paris 1959 reca un capitolo relativo all'autoanalisi letteraria: *Psychanalyse et surréalisme*, André Breton, Michel Leiris. la tesi è stata successivamente pubblicata col titolo *L'Auto-analyse de Freud et la découverte de la psychanalyse*, Paris PUF,1998.

Oslo: sarà uno degli ingredienti che, in *Frêle bruit*, illustreranno quello che per lui è il meraviglioso¹¹⁰⁹.

Nel 1960 Sartre nella sua *Critique de la raison dealictique* definisce AF “opera ammirevole in cui l’inchiesta è un rapporto vivente tra uomini descritto nella sua totalità”¹¹¹⁰.

Questo è l’anno in cui le colonie francesi d’Africa nera e del Madagascar ottengono l’indipendenza – e L. partecipa alla fondazione e alla direzione della rivista “Cahiers d’études africaines”, pubblicata dalla EPHE (VI sezione).

Nel luglio è uno dei primi firmatari della *Déclaration sur le droit à l’insoumission dans la guerre d’Algerie*” detto anche *Manifesto dei 121*¹¹¹¹, la dichiarazione dei diritti all’insurrezione nella guerra d’Algeria, pubblicato nel settembre in diversi periodici che vengono subito sequestrati. Ventinove firmatari (tra i quali lo stesso L.) vengono incolpati di provocazione all’insurrezione e alla diserzione. In seguito a ciò, il 7 dicembre, L. è oggetto di una nota di biasimo amministrativo da parte della direzione generale del CNRS con iscrizione nel suo dossier personale; la nota viene emessa dopo che L., chiamato dinnanzi al consiglio di disciplina, si è difeso non rinnegando le proprie posizioni, anzi riaffermando la vocazione dell’etnologo a difendere i popoli che studia dei quali è:

l’avvocato designato, colui che più di ogni altro deve preoccuparsi di fare valere i loro diritti, compreso quello di lottare a loro volta per costituirsi in nazione¹¹¹².

Prima di questo atto amministrativo, L. si era recato ad Amsterdam per testimoniare in favore di Michalis Raptis (1911-1996) membro fondatore della IV Internazionale, accusato di avere prodotto documenti falsi e false monete e di traffico d’armi in favore degli Algerini.

Tra il novembre e il dicembre la *Galerie Louise Leiris* ospita una mostra di Picasso ispirata alla tauromachia: *Dessin 1959-1960* per la quale L. redige la prefazione al catalogo che intitola *Romancero du picador*, titolo che sarà ripreso da Jean Desvilles per il cortometraggio realizzato con gli stessi disegni di Picasso e che avrà come commento sonoro il testo di L. letto da Alain Cuny (1908-1994).

Tra la fine del 1960 e gli inizi dell’anno successivo redige il *Preamble à une histoire des artes plastiques de l’Afrique noire*, pubblicato postumo in *Miroir de l’Afrique*¹¹¹³.

Nel 1961 la *Galerie Louise Leiris* si costituisce in S.A.R.L. il cui capitale è detenuto da Louise e Michel Leiris, D. H. Kahnweiler e Maurice Jardot. Nel 1971 la prima ne deterrà il 81,8%, il secondo il 14,4%, gli altri due il 3,7%

Malgrado la nota di biasimo dell’anno precedente, nel gennaio 1961, L. è promosso *maître de recherche* del CNRS.

In seguito alla pubblicazione, presso Gallimard, dei poemi *Nuits sans nuit et quelques jours sans jours*¹¹¹⁴, accetta per la prima volta di rilasciare alcune interviste dichiarando di farlo per compiacere l’editore, non senza avere precisato che considera un’ intervista pubblicata un “ibrido, né carne né pesce”¹¹¹⁵.

Nel marzo, presso l’editore Jean Hugues viene pubblicata, in 100 esemplari, l’opera poetica composta subito dopo il tentato suicidio *Vivantes cendres, innommées* con illustrazioni di Giacometti: sarà giudicato uno dei più bei libri francesi illustrati del XX secolo¹¹¹⁶.

¹¹⁰⁹ FB, p.1002

¹¹¹⁰ Sartre (1960), p.63

¹¹¹¹ CREDO DI AVERLO

¹¹¹² JOU, 1961, nota 2, p.912

¹¹¹³ MA, pp. 1073-1101.

¹¹¹⁴ MLO (1945).

¹¹¹⁵ CC, p.86

¹¹¹⁶ MLO (1961a).

L'amico René Leibowitz mette in musica alcuni di queste poemi, ma L. rifiuta l'esecuzione per ragioni di "convenienza e di discrezione".

In un'intervista rilasciata nel maggio a Madeleine Chapsal dichiara, come sempre, la propria insoddisfazione anche rispetto alla propria opera e dice che sarebbe felicissimo di potere scrivere un bel romanzo affermando di non poterne più di confessioni e di autobiografie.... ciò rappresenterebbe per lui una prova di libertà, il segno di avere raggiunto una sorta di emancipazione nel rapporto con se stesso¹¹¹⁷

Non vi riuscirà.

Come prefazione al catalogo di Mirò che espone le proprie opere a Ginevra al Musée de l'Athénée vengono pubblicati 18 suoi componimenti poetici dal titolo *Marrons sculptés pour Mirò*¹¹¹⁸.

In occasione dell'ottantesimo compleanno di Picasso, nel numero speciale a lui dedicato da *Le Patriote de Nice e du Sud-Est*, ricorda il suo primo incontro con il grande pittore amico nell'articolo: " *Bonjour L.! Alors vous travaillez?*"¹¹¹⁹

Nel corso di un viaggio a Bruxelles, nell'agosto, visita Charlotte Dufrene la "dama di compagnia" di Roussel di cui si era invaghito da ragazzo e dalla quale cerca di attingere notizie sulla vita del suo grande "mito"¹¹²⁰.

Nel 1962 partecipa alla fondazione della collezione "Classiques africains" pubblicata dalla Associazione dei Classiques africains e dall'Istituto di Etnologia dell'Università di Parigi e ne è condirettore.

Nel luglio l'Algeria ottiene l'indipendenza: nel febbraio aveva preso parte alla manifestazione oceanica che aveva preceduto i funerali di otto vittime che avevano manifestato per la pace e incollato nel *Journal* il volantino diffuso in omaggio alle vittime.

L'Algeria conquista l'indipendenza il 3 luglio.

L. rende omaggio all'amico Georges Bataille, morto l'8 luglio, con un articolo - pubblicato l'anno successivo (1963), nel numero speciale della rivista "Critique" dedicato al suo fondatore (n. di agosto- settembre) - dal titolo *De Bataille l'Impossible à l'impossible Documents*¹¹²¹.

Poiché l'amico Giacometti ottiene il gran premio di scultura alla Biennale di Venezia L. vi partecipa nell'agosto dedicandogli un articolo¹¹²².

Nell'ottobre si reca in Costa d'Avorio per prendere parte all'incontro internazionale sulle religioni africane tradizionali organizzato dal centro culturale del monastero di Bouaké dove tiene una relazione dal titolo: *Réflexions sur la statuaire religieuse de l'Afrique noire*¹¹²³.

France III- Nazionale gli dedica un programma nel dicembre¹¹²⁴.

Nell'aprile 1963 nella valle della Chevreuse, in solitudine, si suicida l'amico antropologo Alfred Métraux a cui dedica un intenso, appassionato discorso commemorativo: *Regard vers Alfred Métraux*, che pronuncia nel corso della giornata organizzata in suo onore dall'Unesco il 17 giugno¹¹²⁵.

¹¹¹⁷ L'Intervista fu pubblicata su *L'Express* del 4 maggio 1961. Vent'anni più tardi lo stesso L. in *Le Ruban au cou d'Olympia* MLO (1981b) confesserà la sua inettitudine a scrivere un romanzo.

¹¹¹⁸ Ripubblicati in *Mots sans mémoire*, MLO (1969b).

¹¹¹⁹ Ripubblicato in *Un Génie sans piédestal*, MLO (1992b).

¹¹²⁰ *JOU*, 15 agosto 1961, pp. 565-568. La dama di compagnie di Roussel gli fornisce notizie sul suo "idolo". L. ritornerà ad incontrarla a Bruxelles tra il 21 e il 23 novembre del 1964 quando la donna aveva 84 anni. (*JOU*, pp.602-604).

¹¹²¹ Ripubblicato in *BRI* e in *A propos de Georges Bataille* MLO (1988b)

¹¹²² *Alberto Giacometti en timbre-poste ou en médaillon* in "L'Arc" Aix-en Provence, ottobre 1962, ripubblicato in *BRI*.

¹¹²³ Pubblicato in *MLE* (1965)

¹¹²⁴ Il 5 dicembre viene diffuso su France III nationale il programma a lui dedicato *Antologie vivante* che reca un'intervista con Jean Paget e brani scelte delle sue opere presentato da lui stesso.

¹¹²⁵ Pubblicato in "Mercure de France", 1200, ottobre 1963, pp. 411-415, poi in *BRI* [trad. it. *Sguardo su Alfred Métraux* in Maubon (2005), pp. 140-145].

Nell'autunno entra in *Who's who* in cui è definito scrittore, poeta, etnografo, saggista; Maurice Nadeau pubblica il primo libro dedicato all'opera di L.: *Michel Leiris et la quadrature du cercle*¹¹²⁶

Nel novembre, sempre impegnato nella causa anticolonialista, testimonia al processo contro 18 giovani martinicani membri dell'organizzazione della Gioventù anticolonialista della Martinica. Rende omaggio al fondatore del movimento dadaista Tristan Tsara, scomparso nel dicembre¹¹²⁷.

Nel gennaio 1964 scrive l'introduzione al catalogo della nuova mostra di Picasso che si tiene alla *Galerie Louise Leiris* con il titolo *Peintures 1962-1963*, ove si espongono circa quaranta opere sul tema il pittore e la modella¹¹²⁸.

Tra il maggio e il giugno intraprende un viaggio in Giappone con la moglie e D.H. Kahnweiler¹¹²⁹ in occasione di una mostra di Picasso organizzata a Tokio. Anche in questa occasione tiene un diario di viaggio rimasto inedito.

Nel settembre, alla Biennale di Venezia, nel quadro delle manifestazioni artistiche, viene rappresentata *La tragédie du Roi Christophe* di Aimé Césaire, messa in scena da Jean-Marie Serreau (1915-1973) nel corso della quale L. tiene una conferenza in omaggio all'amico letterato e patriota dal titolo *Qui est Aimé Césaire?*¹¹³⁰

Nel 1964 nell'opera *Le mots*, J.P. Sartre dichiara di essersi ispirato a quello che aveva fatto L. con le sue "parole chiave"¹¹³¹.

Viene pubblicata la raccolta di poesie *Grande Fuite de neige*¹¹³².

Nel 1965 al *Musée de l'Homme* si tiene la grande esposizione *Chefs d'œuvre du musée de l'Homme*: il catalogo contiene un'intervista di L. con Georges Henri Rivière e uno suo testo sulle opere dell'Africa nera che vengono esposte.

Per potere far sì che *La tragédie du Roi Christophe* di Aimé Césaire (messa in scena nel settembre 1964 alla Biennale di Venezia), più volte rappresentata all'estero, venga rappresentata anche a Parigi, L. crea l'Associazione "*Les Amis du Roi Christophe*" di cui diviene presidente

Partecipa, a Londra, alla mostra retrospettiva di Giacometti alla Tate Gallery dove incontra Francis Bacon che espone, contemporaneamente, alla Marlborough Gallery sue opere recenti. I due pittori sono amici dal 1962.

Nell'agosto assiste all'ultima corrida a Fréjus (ormai ha perduto interesse per questo genere di rappresentazione che lo aveva esaltato nei decenni precedenti).

Nel novembre è a Ginevra per una mostra di Masson per la quale ha scritto la prefazione al catalogo dal titolo *Si, appliquant aux arts graphiques...*¹¹³³.

Giacometti muore l'anno dopo, 1966, in Svizzera: L. assiste al suo funerale a Borgonuovo-Stampa (15 gennaio) e lo ricorda in due articoli pubblicati in "*Le Nuovel obseateur*" e in "*Les Lettres françaises*" con i titoli: *Pour ceux qui l'ont connu et aimé...* e *Alberto Giacometti*

L'Age d'homme viene ripubblicato in formato tascabile.

Nel marzo esce *Brisées*, presso il Mercure de France, opera che raccoglie 52 scritti di L. di argomento non stranamente letterario.

Tra fine marzo e l'aprile L. è invitato a Dakar a partecipare al convegno *Fonctions et significations de l'art nègre dans la vie du peuple et pour le peuple*, organizzato dalla Società africana della cultura, con la collaborazione dell'Unesco, sotto l'alto patronato del governo del Senegal, nel quadro del primo festival mondiale delle arti nere.

¹¹²⁶ Pubblicato da Julliard e ripubblicato nel 2003 dalle Editions Maurice Nadeau.

¹¹²⁷ Con l'articolo *J'ai très peur de ne pas réussir...*, in "*Les Lettres Françaises*", 2-8 gennaio 1964.

¹¹²⁸ *La Peinture est plus forte que moi...*, ripubblicato in *Un Génie sans piédestal* MLO (1991b),

¹¹²⁹ Il 21 giugno, in occasione dell'ottantesimo compleanno di Kahnweiler, viene organizzata una grande festa nella casa di campagna dei L. e per l'occasione viene scritta ed eseguita l'opera di René Leibowitz *Le Quatuor à cordes*.

¹¹³⁰ Pubblicata in "*Critique*" (maggio 1965), ripubblicato in *Brisées* e in italiano trad. it

¹¹³¹ Intervista con Madeleine Chapsal in *Pourquoi et comment Sartre a écrit "Les Mots"*, a cura di Michel Contat, P.U.F., 1966, p.453.

¹¹³² MLO (1964).

¹¹³³

Al ritorno è in Inghilterra con Sonia Orwell (vedova di George Orwell) e Francis Bacon (che diverranno i suoi amici più intimi) poi in Scozia e in Germania.

Ai primi di settembre esce *Fibrilles*, III tomo della *RDJ*¹¹³⁴.

Il 28 dello stesso mese muore André Breton. L. assiste al suo funerale (1° ottobre) e gli rende omaggio in due articoli pubblicati in “Le Nouvel observateur” e in “Le Monde”¹¹³⁵. Nel *Journal* non manca di annotare l’emozione che prova per questa perdita¹¹³⁶.

Scrivendo la prefazione al catalogo della mostra di Bacon che si tiene nel novembre alla galleria Maeght che intitola *Ce que m’ont dit les peintures de Francis Bacon*¹¹³⁷.

L’amico compositore e direttore d’orchestra René Leibowitz scrive un’opera per canto e piano su due dei componimenti poetici della raccolta *Vivantes cendres, innommées*: L., per discrezione, si oppone all’esecuzione.

Nell’inverno esce il primo numero della rivista “L’Éphémère, cahiers trimestriels de littérature”; parzialmente dedicato a Giacometti, L. vi pubblica il poema *Autres “pierres”* che richiama le *Pierres pour un Alberto Giacometti* scritto nel 1951¹¹³⁸.

Nel marzo 1967 esce il poderoso volume *L’Afrique noire: la creation plastique* per l’editore Gallimard realizzato in collaborazione con Jacqueline Delange (1923-1991) sua collega del *Musée de l’Homme*¹¹³⁹. L’opera è dedicata “au poète Aimé Césaire, grand porte-parole du monde noir”. I tre quarti del lavoro si devono a L.. Gli autori, che hanno a lungo lavorato all’opera, si proponevano di aprire la strada a nuove ricerche in vista di una costituzione di un’etno-estetica; per questo dichiarano di avere preso in considerazione le opere in quanto tali affrontandone l’analisi con lo stesso spirito con cui si affronta quella delle opere d’arte di altre parti del mondo e di avere esteso il loro studio, oltre che alla scultura, alle altre arti plastiche: cosmetica e *parure*, architettura, mobili, ecc.¹¹⁴⁰.

Nello stesso anno viene pubblicato *Les Amériques noires* di Roger Bastide (1898-1974) di cui L. fa un’importante recensione nel “Journal des américanistes” del 1968 (pubblicato nel 1970)¹¹⁴¹. Inizia anche la redazione di *Frêle bruit* che proseguirà fino al 1975.

Nell’aprile, in seguito al colpo di stato in Grecia da parte dei colonnelli, L. aderisce a vari organismi che si costituiscono in difesa del popolo greco.

Nel maggio partecipa al progetto e alla realizzazione della mostra organizzata dal *Musée de l’Homme* intitolata *Arts primitifs dans les ateliers d’artistes*

Tra il luglio e l’agosto si reca a L’Avana con la moglie e una cinquantina di scrittori e artisti francesi¹¹⁴² su invito del governo cubano, in occasione dell’anniversario dell’attacco alla caserma di Moncada (Santiago di Cuba, 26 luglio 1953) e dell’inaugurazione, sempre il 26 luglio, del *XXIII Salon de Mai* di Parigi presentato a L’Avana grazie alla collaborazione di Wifredo Lam. L. viene ricevuto da Fidel Castro che lo invita a contribuire all’organizzazione del congresso che avrà luogo a L’Avana nel gennaio 1968. L. aderisce con entusiasmo all’invito. Durante il soggiorno cubano fa la conoscenza del pittore Asger Jorn (1914-1973) e partecipa personalmente alla realizzazione di

¹¹³⁴ MLO(1965b). Per l’uscita del libro la stampa francese pubblica della foto dell’autore: in queste egli si scopre “un vecchio signore tutto curvo, un uomo piccolo, volgare, grassottello e gesticolante” un individuo che detesterebbe se lo incontrasse (*JOU* 30 settembre 1966, p. 615).

¹¹³⁵ Dai titoli: *Depuis longtemps, oubliant les vieilles querelles....* e *L’Élément passionnel inhérent au surréalisme*.

¹¹³⁶ Nell’annotazione del 30 settembre (p.615) si sofferma a riflettere sulla morte e scrive: “Io mi domando quale sia la peggiore tra queste due cose : una morte che passi inosservata o una morte che abbia la sembianza di un dolore pubblico?”

Mi pare che la meno orribile sia una via di mezzo: una morte che commuova qualcuno tra i parenti e i non parenti e tale che essa resti non come se nulla fosse avvenuto, ma neppure il contrario, una morte, se si può dire, che resti “entre soi”. Insomma l’edizione di lusso piuttosto che la grossa tiratura”.

¹¹³⁷ Ristampato postumo in *Francis Bacon ou la brutalité du fait*, MOL(1996).

¹¹³⁸ MLO (1991b).

¹¹³⁹ MLE (1967a).

¹¹⁴⁰ Price-Jamin (1992), pp.70-71.

¹¹⁴¹ MLE (1970b).

¹¹⁴² Tra cui M. Duras, P. Guyotat, G. Limbour, D. Mascolo, M. Nadeau.

una grande pittura murale collettiva (*Cuba colectiva*), composta da numerosi scomparti che ogni pittore, scrittore o uomo politico presente deve riempire. Nel suo scomparto L. scrive “*Amitié à Cuba, la rose des tropiques et de la révolution*”.

L’opera sarà esposta a Parigi l’anno seguente al *XXIV Salon de Mai*. Prima di ritornare in Francia redige l’appello per il Congresso culturale che si terrà all’Avana del 1968 che viene firmato da circa 80 artisti e intellettuali e ne è il primo firmatario.

Tornato a Parigi e al suo lavoro di etnologo, su consiglio dell’amico Jean Ruoch, chiede di ottenere il grado di direttore di ricerca presso il CNRS per potere prolungare di tre anni il pensionamento. Presenta, nell’occasione, i suoi *Titres et Travaux* redatti in terza persona:

Nato a Parigi il 20 aprile 1901, Michel Leiris ha partecipato fin dal 1924 al movimento surrealista, da cui si è separato nel 1929, senza ripudiare tuttavia gli scopi di ampia emancipazione psicologica e sociale che tale movimento si era assegnato.

Animato da questa preoccupazione “umanista” è diventato - se pure proseguendo le sue attività di scrittore - un etnologo di professione in seguito al primo viaggio che effettuò in Africa nera: la missione Dakar-Gibuti (1931-1933) alla quale lo aveva invitato a partecipare Marcel Griaule, con cui era entrato in relazione grazie a Georges-Henri Rivière, allora vice direttore del Museo di Etnografia del Trocadéro. *L’Afrique fantôme*, il diario che tenne durante questo viaggio, può essere considerato come il testo che segna il suo esordio nella letteratura etnologica e nel contempo avvia la serie di opere autobiografiche che rappresentano il nucleo della sua attività di scrittore (la più nota delle quali è *L’Age d’homme* del 1939, mentre un’altra più recente, *Fourbis*, ha ottenuto il Prix des Critiques nel 1956).

Tornato dalla missione Dakar-Gibuti, Leiris ricevette l’insegnamento di maestri come Marcel Mauss, del quale aveva già seguito i corsi come uditore, Marcel Cohen e Paul Rivet.

Come poeta, Leiris ha pubblicato tra l’altro *Glossare: j’y serre mes gloses* (1939) – testimonianza di particolare rilievo dell’interesse che da tempo ha accordato al linguaggio in quanto leva dell’immaginazione - *Haut mal* (1943) e *Aurora* (1946), libri che risentono tutti direttamente dello spirito surrealista. Come critico è autore di numerosi studi consacrati in particolare ai suoi amici scrittori o artisti: Max Jacob, Raymond Roussel, Georges Bataille, Pablo Picasso, Joan Mirò e Alberto Giacometti.

Appassionato da tempo a quel grande spettacolo popolare che è la corrida, cui attribuisce un alto valore estetico, ha anche pubblicato un *Miroir de la tauromachie* (1938), insieme ad altri scritti d’ispirazione taurina, e ha redatto il testo del documentario lungo-metraggio *La Corse de taureaux*, realizzato da Pierre Braunberger, Myriam Borsoutsy e Auguste Laffront (1951).

Oltre ai suoi viaggi professionali, che l’hanno portato in Africa nera e poi nelle Antille - terreno d’indagine che gli era stato aperto in quanto africanista e in virtù dei suoi legami con il poeta martinicano Aimé Césaire - spostamenti di vario genere hanno portato Leiris a visitare l’Egitto e alcuni luoghi dell’Africa del nord, oltre a diversi paesi europei. La mobilitazione del 1939 lo ha portato nel sud dell’Algeria, fornendogli l’occasione per un’esperienza sahariana. Nel 1955 ha fatto parte della delegazione dell’Association des amitiés franco-chinoises che si è recato nella Repubblica popolare cinese. Infine, nel 1964 ha effettuato un breve soggiorno in Giappone, e nel 1967 si è recato a Cuba.

Concepita inizialmente come un mezzo di spaesamento intellettuale, scelta poi come secondo mestiere, l’etnologia è oggi per Leiris un’attività che egli sente intimamente legata alla sua attività letteraria. Dal momento che la poesia è il suo primo interesse, egli si trovava nella disposizione più adeguata per studiare la lingua iniziatica dei dogon di Sanga e procedere, in seguito, all’analisi stilistica dei testi raccolti.

L’importanza che Leiris attribuisce al teatro e agli spettacoli in generale, del resto, non poteva non portarlo a esaminare, con il desiderio ostinato di scoprirne i risvolti psicologici, quella sorta di

“commedia rituale” (secondo i termini di Alfred Métraux) che praticano gli adepti di culti basati sulla possessione, come quello degli zar in Etiopia e come il vodu haitiano.

Se la critica d’arte gli fosse estranea, avrebbe avuto più difficoltà ad adottare un punto di vista non solo etnologico, ma propriamente estetico per redigere, con la sua collega del Musée de l’Homme, Jacqueline Delange, il volume *Afrique noire. La création plastique* (1967). In compenso, gli sembra innegabile che l’esperienza dell’osservazione etnografica l’abbia aiutato nei suoi tentativi di descrivere se stesso: non è stata forse – oltre all’apporto di una cura psicanalitica – l’abitudine di assumere una posizione di osservatore di fronte ai fenomeni umani a permettergli di farsi testimone, in qualche modo esterno, di ciò che si svolgeva dentro di lui?

Da tutto ciò risulta che Michel Leiris si augura di portare avanti, fino a quando ne avrà la possibilità, le due attività congiunte che sono per lui come due facce di una ricerca antropologica nel senso più completo del termine: accrescere la nostra conoscenza dell’uomo, sia per la via soggettiva dell’introspezione e dell’esperienza poetica, sia per la via meno personale della ricerca etnologica¹¹⁴³.

Verrà nominato direttore l’anno seguente.

Nell’autunno firma con una cinquantina di artisti e scrittore francesi e stranieri una *Declaration sur Cuba* in favore della realizzazione del regime castrista. Piange la morte, di poco successiva, di Ernesto “Che” Guevara “figura leggendaria di guerrigliero”¹¹⁴⁴.

Ormai avanti negli anni e senza figli, D.H. Kahnweiler redige il proprio testamento lasciando erede Louise Leiris (figlia di sua moglie) di tutti i suoi oggetti d’arte (dipinti e incisioni, libri e documenti) e riserva al solo L., con il quale ha mantenuto un rapporto strettissimo, il diritto di leggere il manoscritto delle proprie memorie appena abbozzato.

L. partecipa attivamente all’iniziativa del comitato intersindacale del Musée de l’Homme per la difesa del Viet-nam¹¹⁴⁵ e redige con un collega un’ petitione che verrà firmata da circa ottanta etnologi francesi, indirizzata agli etnologi americani affinché disapprovino la guerra iniziata dagli Stati Uniti nel sud-est asiatico.

A fine anno parte per Cuba dove tra il 4 e l’11 gennaio del 1968¹¹⁴⁶ partecipa, al seguito di una delegazione francese, al Congresso culturale dell’Avana, organizzato l’anno precedente: si tratta di una convention di intellettuali provenienti da tutto il mondo riuniti per dibattere i problemi dell’Asia, dell’Africa e dell’America latina. Egli, che è l’anima del suo piccolo gruppo¹¹⁴⁷, tiene una relazione che ha per tema il significato che rivestono la ricerca scientifica, gli studi sociologici e la creazione artistica, soprattutto nei paesi in via di sviluppo, sostenendo che all’etnografia, come alla storia e all’archeologia, così come sono state imposte dall’esterno nell’ambito del colonialismo, devono essere opposte un’ etnografia una storia e un’ archeologia locali allo scopo di far prendere coscienza ai popoli di ciò che loro appartiene¹¹⁴⁸. Alla fine del Congresso i circa 400 intellettuali di 70 paesi che vi hanno preso parte firmano l’ “*Appel de La Havane*”¹¹⁴⁹ e, da parte di intellettuali francesi fra cui L., viene istituito un comitato internazionale permanente contro l’imperialismo degli Stati Uniti di cui fanno parte anche venti personalità della cultura di Cuba e personalità di altri paesi. Di ritorno

¹¹⁴³ Pubblicato in Price-Jamin (1992), pp.59-61 [trad. it. *Titoli e lavori* in Maubon 2005, pp.204-206.

¹¹⁴⁴ *FB*, p. 1013.

¹¹⁴⁵ L’intervento degli U.S.A in Viet-nam risaliva all’agosto 1964 in seguito all’incidente avvenuto nel golfo del Tonchino tra navi nord-vietnamite e americane.

¹¹⁴⁶ Anno che considera l’inizio della vecchiaia letteralmente toccata con un dito (*JOU*, 24 settembre 1968, p.629) dove in maiuscolo inserito in una cornice rettangolare scrive:

1968: PUOR MOI, ANNÉE DE LA VIELLESSE LITTERALEMENT TOUCHÉE DU DGT.

1968: À CUBA, ANNÉE DU “ GUÉRILLERO HÉROÏQUE.

¹¹⁴⁷ Come osserva acutamente Max-Pol Fouchet (1968), *Cuba: le congrès culturel*, in “ Magazine littéraire”, n.15 (febbraio 1968), pp.28-30.

¹¹⁴⁸ MLE (1968c).

¹¹⁴⁹ “Les Temps Moderns”, n. 261, febbraio 1968, pp.1525-1526.

da Cuba, L. accetta di presiedere l'Associazione internazionale degli amici della rivoluzione cubana.

Viene pubblicata l'opera di Roger Bastide (1898-1974) *Les Amériques noires* di cui L. scriverà una lunga recensione apparsa nel "Journal des américanistes" del 1968 (pubblicato nel 1970).

Partecipa con entusiasmo alla contestazione studentesca del maggio a fianco di Simone de Beauvoir, Colette Audry, Sartre e Danil Guérin richiamando tutti i lavoratori e gli intellettuali a sostenere moralmente e materialmente la lotta a cui stanno dando vita gli studenti e i professori. Prende parte attivamente al comitato d'azione del *Musée de l'Homme* e, con alcuni colleghi, occupa l'appartamento del direttore dove alloggiano indebitamente il ministro dell'Interno Christian Fouchet e la moglie: l'azione termina, senza conseguenze giudiziarie, al posto di polizia. Partecipa anche ad altre iniziative parigine a sostegno della lotta studentesca di cui apprezza gli slogan e i murales

Nel dicembre con J. Delange, contribuisce all'ideazione e alla realizzazione della mostra *Passage à l'âge d'homme* organizzata dal *Musée de l'Homme*¹¹⁵⁰

5. Pourtant c'est – quoi que j'en dise – la poésie.... (M.L.) (1969-1980)

Durante il 1969 tiene un corso alla Sorbona, parallelo a quelli ufficiali di etnologia, 8 sulla critica delle teorie etnologiche) su iniziativa di Robert Jaulin e con la collaborazione dello stesso Jaulin e di Jean Malaurie.

Nel gennaio escono i *Cinq études d'ethnologie* presso Denoël-Gonthier (ripreso da Gallimard nella collana "Tel" nel 1988), raccolta dei suoi saggi di etnologia generale¹¹⁵¹.

Nel febbraio viene pubblicata una raccolta completa della sua opera poetica *Haut mal suivi de Autres lancers*, con la prefazione di Alain Jouffroy¹¹⁵².

Continuando il suo impegno nei confronti delle politiche coloniali prende parte al Colloquio organizzato dal CNRS sull'etnocidio nelle Americhe dove tiene una conferenza su *Folklore et culture vivante*¹¹⁵³.

Partecipa attivamente alla campagna presidenziale dopo le dimissioni del generale de Gaulle (aprile) sostenendo la candidatura di Alain Krivin della *Ligue communiste*. Verrà eletto Georges Pompidou (16 giugno).

Nel maggio è a Praga e a Brno dove partecipa a incontri con scrittori cecoslovacchi.

Nell'estate entra nel comitato di redazione de "L'Éphémère" rivista di cui farà parte fino alla chiusura della rivista nel 1972.

Nel luglio partecipa a Grenoble alle *Semaines cubaines* organizzate dalla *Maison de la culture* dove riprende la comunicazione pronunciata a L'Avana nel gennaio del 1968: viene contestato da un marxista.

Tra il luglio e l'agosto è ad Algeri per il *Premier Festival panafricain*: nel corso del convegno, in cui tiene una relazione, mentre raccomanda la necessità di preservare le culture nazionali e di incentivare il loro studio da parte degli etnologi locali è contestato dai rappresentanti africani.

Sempre ad Algeri scopre la musica di Archie Shepp e fa la sua conoscenza¹¹⁵⁴.

Nel settembre viene pubblicata un'altra raccolta di sue opere *Mots sans mémoire* da Gallimard¹¹⁵⁵ che comprende edizioni molto precedenti uscite in tirature limitate ed esaurite: *Simulacre* (1925), *Le Point cardinal* (1927), *Glossaire j'y serre mes gloses* (1939), *Bagatelles végétales* (1956) e

¹¹⁵⁰ FB, p. 917.

¹¹⁵¹ MLE (1969)

¹¹⁵² MLO (1969) *Autres lancers* comprende opere poetiche anteriori all'edizione di *Haut mal* (1943) che non vi figurano e posteriori a questa raccolta (opere degli anni 1940-1950, del 1961: *Vivantes cendres, innommées* e quattro poemi composti tra il 1966 e il 1968 riuniti sotto il titolo *Orées*.

¹¹⁵³ Pubblicata in *Tricontinental* ... e ripubblicata in Z= MLO

¹¹⁵⁴ Archie Shepp (Fort Lauderdale- Florida 1937) è un sassofonista jazz noto per la sua attività nel movimento *free jazz* per le sue posizioni ideologiche afrocentriche.

¹¹⁵⁵ MLO (1969b).

Marrons sculptés pour Mirò (1961). Con le altre due raccolte pubblicate durante l'anno, il pubblico può avere facile accesso alla maggior parte delle sue opere e a testi diventati delle rarità.

Alla fine dell'anno esce la raccolta di quattordici componimenti poetici *Fissures* con illustrazioni di Mirò edita da Aimé Maeght in 95 esemplari¹¹⁵⁶.

Nel gennaio del 1970 in seguito alla morte di cinque operai africani avvenuta durante la notte tra il 1° e il 2 gennaio nell'incendio di un alloggio, L. visita i lavoratori maliani di Ivry- sur-Seine; per questo gesto viene imprigionato per ventiquattro ore con altre venti persone e guardato a vista presso il commissariato del XIII arrondissement. La sua testimonianza sull'accaduto appare su "Le Monde" del 13 gennaio¹¹⁵⁷.

Presso i Fratelli Fabbri Editori di Milano viene pubblicato l'album *Wifredo Lam* che contiene un testo introduttivo in italiano di L. dallo stesso titolo che non è mai stato pubblicato interamente in francese¹¹⁵⁸.

Nel maggio muore accidentalmente Georges Limbour: L. lo ricorda pubblicando su "Les Lettres Françaises" (27 maggio-2 giugno) l'articolo *Libre comme l'air*. Partecipa, nell'ottobre, con Simone de Beauvoir al tentativo di costituire un'associazione degli amici de *La Cause du peuple* giornale maoista che viene censurato.

Nel 1971 è costretto a andare in pensione per raggiunti limiti di età: poiché non desidera allontanarsi dal *Musée de l'Homme* che è divenuto la sua seconda casa da molti anni, viene nominato direttore di ricerca onorario del CNRS: l'amministrazione gli lascia a disposizione il suo vecchio ufficio presso il Dipartimento dell'Africa nera.

Nel giugno viene pubblicato presso l'editore Hermann il libro *André Masson, Massacres et autres dessin*, con una prefazione di L. intitolata *La ligne sans bride*¹¹⁵⁹.

Scriva anche la prefazione al catalogo della mostra di Francis Bacon che si tiene al Grand Palais (26 ottobre-19 gennaio 1972) che intitola *Francis Bacon aujourd'hui*¹¹⁶⁰.

Nel marzo 1972 firma con Sartre, de Beauvoir, Lefebvre, Nadeau e molti altri intellettuali francesi una petizione contro il PCF dove si denuncia che la vera lotta contro il sistema di servitù capitalista è ormai inseparabile dalla lotta contro il Partito Comunista Francese che ha snaturato l'idea del comunismo.

Nell'agosto muore l'amico compositore e direttore d'orchestra René Leibowitz che ricorderà nella rivista "Musique de tous les temps" (febbraio-marzo 1973) con l'articolo *J'étais lié à René Leibowitz*.

Nel gennaio del 1973 scompare Jeanne Godon la zia di Louise che viveva con i Leiris dal 1940.

Nell'aprile dello stesso anno viene a mancare anche Pablo Picasso: per L. la sua scomparsa segna la fine di un mondo e l'inizio di un altro. Per l'opera in memoria che viene pubblicata a Londra, invia il saggio *The Artist and his model*¹¹⁶¹. Partecipa con Kahnweiler all'inaugurazione della mostra postuma *Picasso 1970-1972* (maggio-settembre) che si tiene ad Avignone al Palazzo dei Papi.

Nel settembre viene pubblicato da Aimé Maeght *Tous les parfums de l'Arabie...*, litografia a colori di Mirò con una poesia di L. edito da Aimé Maeght.¹¹⁶²

A fine anno firma un appello affinché si organizzi una conferenza internazionale per lo studio dell'oppressione esercitata dai paesi capitalisti o da quelli che hanno proclamato di seguire i principi del socialismo: lo firmano altre ventuno personalità della cultura francese.

Viene pubblicata da Gallimard la seconda edizione in formato tascabile di *Age d'homme* nella collana "Folio".

¹¹⁵⁶ MLO (1969c).

¹¹⁵⁷ Con il titolo *Chez les Maliens d' Ivry- sur-Seine*.

¹¹⁵⁸ MLO (1970).

¹¹⁵⁹ MLO (1971).

¹¹⁶⁰ Ripubblicato in *Francis Bacon ou la vérité criante* et in *Au verso des images* presso Fata Morgana nel 1974 e nel 1980 = MLO (1974) (1980).

¹¹⁶¹ Già pubblicato in francese *Le Peintre et son modèle* in *Au verso des images* e ripreso in *Un Génie sans piédestal* = MLO

¹¹⁶² Ripubblicata in *FB*, p.820.

Nel 1974 Alain Michel Boyer scrive il saggio *Michel Leiris* per le Éditions Universitaires¹¹⁶³
In Spagna viene vietata la traduzione de *L'Âge d'homme*.

Nel novembre presso Fata Morgana esce *Francis Bacon ou la vérité criante* che contiene le due prefazioni di L. alle mostre del pittore del 1966 e del 1971.

Alla biennale di Knokke-le-Zoute viene rappresentato *Nuits sans nuit*, adattamento musicale dei sogni estratti dall'opera di L. con musica di Michel Puig e messa in scena di Michael Lonsdale. L. si dichiara soddisfatto dello spettacolo che sarà riproposto alla *Cité internationale* (febbraio 1975), al festival di Avignone (luglio agosto 1977) e a *l'Aire libre Montparnasse* novembre-dicembre 1977).

Nel gennaio 1975 muore in un incidente il *frère ami* Pierre.

Philippe Lejeune pubblica l'opera *Lire Leiris, autobiographie et langage* (presso l'editore Klincksieck)¹¹⁶⁴, che segna una tappa importante nella comprensione della sua opera letteraria; ad essa viene accordato il Gran premio della critica letteraria.

La rivista americana "Sub-stance" dedica a L. un numero speciale (nn.11-12): *Michel Leiris, surrealism, existentialism, art, autobiography, politics, ethnology, psychoanalysis*.

Probabilmente L. inizia adesso a scrivere *Ruban au cou d'Olimpia* che terminerà nel 1981.

Nel corso dell'anno conosce un lontano cugino Jean- Max Toubeau (nato nel 1945) che per due anni dipingerà molti ritratti di L.

Nel gennaio 1976 esce l'ultimo tomo della *RDJ, Frêle bruit* presso Gallimard¹¹⁶⁵.

Nell'aprile viene pubblicato da Albert Skira (Genève) *L'Art de l'impossible*, cinque interviste di Francis Bacon con David Sylvester realizzate dal 1962 al 1975 che sono tradotte da L. e da Michael Peppiat e precedute da una lunga introduzione dello stesso L. dal titolo *À Londres, lors d'un dîner intime...*.

Francis Bacon realizza il ritratto più celebre di L. (che fa parte delle opere donate dai coniugi Leiris ai musei nazionali nel 1983) che fu considerato da David Sylvester (1924-2001) come il più bel ritratto di piccolo formato realizzato dall'artista: un'immagine ipnotica che è nello stesso molto somigliante e rappresenta una meravigliosa ricostruzione dell'architettura della testa umana¹¹⁶⁶

Nel 1977 L. accetta l'incarico di consigliere scientifico per la realizzazione del film di Sarah Maldoror *Aimé Césaire: au bout de petit matin*.

Cura l'introduzione al catalogo della mostra di Bacon alla *Galerie Claude Bernard: Le Grand jeu de Francis Bacon*¹¹⁶⁷.

Nel maggio firma con intellettuali e medici tra cui Dolto, Sartre, Foucault, una petizione in cui si chiede la revisione del Codice penale per l'attenuazione delle pene previste per gli adulti che abbiano avuto rapporti sessuali con minorenni consenzienti.

Scriva la prefazione al catalogo della mostra di André Masson che si tiene tra il marzo e il maggio al Grand Palais: *En fête avec André Masson*¹¹⁶⁸.

Luoïs Yvert cura la *Bibliographie des écrits de Michel Leiris* dal 1924 al 1974¹¹⁶⁹.

Il nome di Michel Leiris entra nel *Petit Larousse illustré*.

Nel 1978, con Jean Copans e Jean Jamin, fonda la Collana di etnologia *Les Hommes et leurs signes* (éditions du Sycomore) che verrà pubblicata fino al 1984.

¹¹⁶³Cfr. Boyer (1974).

¹¹⁶⁴ Lejeune (1975a).

¹¹⁶⁵ Di quest'opera L. scrive: "Se si ammette che *Frêle bruit* è un'opera riuscita io credo si essere stato, con questo libro, il corridore vincente che crolla sulla linea del traguardo" (*JOU*, 28 ottobre 1976, p.674)

¹¹⁶⁶ Vedere chi è il critico Dopo l'esecuzione di un secondo ritratto di Leiris nel 1978 Bacon osserverà che quello del 1976 gli somiglia meno in modo letterale, ma gli somiglia di più in modo più intimamente straziante: cfr. *Entretien avec David Sylvester*, IV (1979) in *Catalogue de l'exposition Francis Bacon*, Musée national d'art moderne, 27 juin-14 octobre 1996, p.195.

¹¹⁶⁷ Ripubblicato in Z= MLO (1992d).

¹¹⁶⁸ Ripubblicata in *Au verso des image* (MLO1974-1980)..

¹¹⁶⁹ "Bulletin du bibliophile" (1974) I e III.

Scrivo un testo per il catalogo¹¹⁷⁰ della grande mostra dedicata a Giacometti alla Fondazione Maeght (luglio-settembre) di Saint-Paul (Alpi Marittime) dal titolo *Autre heure, autres traces...*¹¹⁷¹. Per la mostra organizzata dalla *Galerie Louise Leiris* in occasione del decimo anniversario della morte di Lascaux, scrivo la prefazione al catalogo *Modernité d'Élie Lascaux*¹¹⁷².

Nel gennaio 1979, all'età di 95 anni, si spegne Daniel-Henry Kahnweiler che chiede la presenza di L. al proprio capezzale. Louise Leiris è la sua erede universale.

Nel settembre, mentre si trova in Svizzera, un malessere gli suggerisce di mettere ordine nei propri affari: designa come legatario universale Maurice Jardot e Jean Jamin come esecutore testamentario della sua opera. Rientrato a Parigi, mostra a Jamin il *Journal* e lo incarica di pubblicarlo dopo la sua morte.

Nel 1980 scrivo la *Prefazione* all'opera di Gilbert Rouget *La Musique et la transe*¹¹⁷³

Per le edizioni Le Sycomore vengono ripubblicati riuniti due suoi saggi sulla possessione: *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar précédée de La Croyance aux génies zar en Éthiopie du Nord*¹¹⁷⁴; viene pubblicata l'opera di Gilbert Rouget, *La musique et la transe*¹¹⁷⁵ per la quale L. scrive la prefazione che intitola "Ne pas se contenter d'être ce que l'on est..."¹¹⁷⁶.

Nel marzo esce presso Fata Morgana *Au verso des images*, una raccolta di sei studi di Leiris su Bacon, Giacometti, Lascaux, Masson e Picasso.

Il 15 aprile muore J.P. Sartre che L. ricorda in due articoli pubblicati da "Le Nouvel observateur" (*Les Éloges funèbres du philosophe...*) e da "Libération" (*Entretien avec Jean Pierre Barou*).

Nel maggio è a New York per la retrospettiva di Picasso al Museum of Modern Art.

Nell'agosto muore André Schaeffner: L. partecipa all'omaggio che gli sarà reso dalla "Revue de musicologie" nel 1982 con il saggio. "45, rue Blomet"¹¹⁷⁷.

Nel dicembre, coerentemente con le proprie posizioni politiche, rifiuta il *Grand prix national des lettres 1980*, istituito dal Ministero della Cultura e della Comunicazione (Henri Michaux aveva fatto lo stesso nel 1965). Il Ministro rimarca che il rifiuto del premio è avvenuto per motivi personali del premiato che ha voluto declinare l'omaggio che gli era stato reso dal mondo delle lettere.

Nel dicembre scompare anche l'amica Sonia Orwell che aveva visitato per l'ultima volta a Londra, nel novembre. In suo ricordo scriverà *Chevauchées d'antan*, pubblicato in "L'Ire des vents" nel 1987¹¹⁷⁸.

6. Il congedo (1981-1990)

In occasione del suo ottantesimo compleanno, 1981 due riviste gli dedicano un numero speciale: "Il Verri" del 1980 (n.18), rivista diretta da Luciano Anceschi e pubblicata a Bologna (ove compaiono frammenti di *Ruban cu cou d'Olympia*) e "L'Ire des vents", della primavera 1981, che si intitola *Autour de Michel Leiris* (rivista fondata e diretta da Yves Peyré) dove pure compaiono frammenti di *Ruban*¹¹⁷⁹.

Nel settembre viene ripubblicato il *Sacrifice d'un taureau chez les houngan Jo Pierre-Gilles* (Amines, le Nyctalope) che era uscito in rivista nel 1951¹¹⁸⁰.

¹¹⁷⁰ Che viene pubblicato come libro di Jacques Dupin e Michel Leiris.

¹¹⁷¹ Ripubblicata in *Au verso des images* MLO (1974-1980)

¹¹⁷² *Ibid.*

¹¹⁷³ MLE(1980).

¹¹⁷⁴ MLE (1958-1980).

¹¹⁷⁵ Rouget (1980)

¹¹⁷⁶ MLE (1980) e qui Appendice I.

¹¹⁷⁷ Ripubblicato in *Z = MLO* (1992).

¹¹⁷⁸ *Ibid.*

¹¹⁷⁹ Ne verrà tratta un'edizione di 25 esemplari, intitolata *Ruban* illustrata da un'acqua forte di Mirò.

¹¹⁸⁰ MLE (1951-1981).

Nell'ottobre, con grande soddisfazione, L. saluta la riedizione di *L'Afrique fântome* corredata da una sua nuova introduzione nella collana *Bibliothèque des sciences humaines* di Gallimard che consacra l'interesse scientifico dell'opera: Leiris di chiara: *Ça m'a fait plaisir comme à un truand très conten si on fout la légion d'honneur*¹¹⁸¹.

Nello stesso mese muore Jacques il *frère ennemi* e viene pubblicato *Ruban au cou d'Olympia* da Gallimard¹¹⁸².

L'anno seguente, 1982, è segnato da altre perdite: muoiono Wifredo Lam e Argon.

Ad inizio del 1983, durante un soggiorno a Firenze, L. inizia la redazione di *Musique en texte et musique antitexte* che terminerà a Parigi nel 1985 e che definirà un "soliloquio", "una sorta di testamento" in cui si manifesta il suo modo particolarissimo di fare poesia che si trova nel *Glossaire* (esso costituirà la seconda parte di *Langage Tangage* pubblicato nel 1985¹¹⁸³).

Scriva la prefazione al catalogo della mostra di Mirò (che morirà nel dicembre) che si tiene in aprile alla galleria Maeght che intitola *Décorateur du ballet "Jeux d'enfants"*.

Presso l'editore Albin Michel pubblica *Francis Bacon, face et profil*¹¹⁸⁴.

Nel corso dell'anno i coniugi L. decidono di donare ai musei nazionali la grande collezione d'arte che era stata costituita da Kahnweiler e da loro stessi: 80 opere pittoriche, 30 sculture, 85 tra disegni e collage e 44 pezzi di arte dell'Africa dell'Oceania e Eskimo¹¹⁸⁵.

Nel 1984 vengono pubblicate due lavori sulle sua opera di André Clavel, *Michel Leiris* (éditions Henri Veyrier) e di Roland-Henri Simon, *Orphée médusé, autobiographies de Michel Leiris* (Lausanne, L'Âge d'homme).

La *Galerie Louise Leiris* espone, tra il maggio e il giugno, opere di Picasso; L. scrive la prefazione al catalogo *Dire*¹¹⁸⁶.

Nel corso dell'agosto gli si vieta di accedere al suo ufficio al *Musée de l'Homme*. Il provvedimento, che suscita la disapprovazione vibrata dei colleghi e ha risonanza nazionale, viene necessariamente sospeso.

Con la moglie Louise, L. assiste all'inaugurazione presso il Museo nazionale di Arte Moderna dell'esposizione delle opere da loro donate (*Donatione Louise et Michel Leiris, collection Kahnweiler-Leiris*; per l'occasione (che è anche il centenario della nascita di Kahnweiler) oltre al catalogo della opere¹¹⁸⁷ viene pubblicato *Daniel-Henry Kahnweiler, marchand, éditeur, écrivain. Centre Georges Pompidou, Musée national d'art modern: 22 novembre 1984-28 janvier 1985 catalogue* a cura di I. Monod- Fontaine, C. Laugier, S. Warnier, Paris, Le Centre 1984.

Nel gennaio 1985 L. dona al *Musée de l'Homme* i propri archivi relativi all'etnologia e alla sua carriera di etnografo. Partecipa alla realizzazione del numero speciale di "Etudes rurales"(nn. 97-98) curato da Françoise Zonabend e Jean Jamin dedicato a *Le texte ethnographique* per il quale L. scrive *Glanes* estratto "ruralizzante" del *Glossaire:j'y serre mes glosse* e del suo supplemento *Souple mantique et simplex tics de glotte*¹¹⁸⁸.

¹¹⁸¹ Price-Jamin (1992), p.42.

¹¹⁸² MLO (1981b).

¹¹⁸³ MLO (1985).

¹¹⁸⁴ MLO (1983).

¹¹⁸⁵ Tra gli artisti figurano H. Arp, F.Bacon, A. Beaudin, G. Braque, A. Calder, A. Derain, M. Ernst, A. Giacometti, J. Gris, S. Hadengue, A. Jorn, E. De Kermadec, P. Klee, E. Lascaux, H. Laurens, F. Leger, Manolo, A. Masson, J. Mirò, P. Picasso, S. Roger, Y. Rouvre, G.-L. Roux, J. Vilato, K. Van Dongen, M. De Vlaminck. La collezione fu esposta al Centre Georges Pompidou dal 22 novembre 1984 al 28 gennaio 1985. Il catalogo della mostra pubblicato per l'occasione con il titolo *Donation Louise et Michel Leiris. Collection Kahnweiler-Leiris- Collectif. Centre Georges Pompidou*, 1984 contiene un'introduzione di D. Bozo, il saggio di Isabelle Monod-Fontaine, *La collection Kahnweiler-Leiris*, e testi di Agnès Anglliviel de La Baumelle e di C. Laugier ed è corredata da 54 documenti (fotografie, lettere ecc.).

¹¹⁸⁶ Ripubblicato in *Un Gène sans piédestal*, MLO (1992b).

¹¹⁸⁷ Cfr. qui nota

¹¹⁸⁸ Nel numero figurano importanti messe a fuoco relative alla scrittura etnografica tra le quali segnalo i contributi di: J. Jamin, *Le texte ethnographique*; F. Zonabend, *Du texte au preteste. La monographie dans le domaine européen*; J.

Coerentemente con quanto aveva dichiarato nel corso della vita, rispondendo all'inchiesta lanciata da "Liberation" sul tema "perché scrivete?" dice: Oggi io scrivo per sostituire alla mia angoscia maggiore un'angoscia minore: quella di un artigiano che si preoccupa di fare al meglio.

Nel marzo muore G. H. Rivière per il quale scrive *Rapace à l'œil bleu* nella rivista "L'Homme" dell'ottobre- novembre¹¹⁸⁹; nel giugno viene pubblicato *Langage Tangage ou Ce que les mots me disent* (Gallimard)¹¹⁹⁰.

Le 34 poesie di *Ondes*, scritte nell'agosto, vengono pubblicate sul numero di ottobre di "Les Temps modernes" (riprese in volume nel settembre 1987)¹¹⁹¹.

Nel gennaio 1986 viene pubblicato il numero speciale della rivista americana "Sulfur" (n.15) che gli viene interamente dedicato

Nel febbraio firma un appello in cui invita a votare il Partito Socialista alle elezioni legislative del marzo.

Tra il marzo e l'aprile scompaiono J. Baron, S. de Beauvoir e J. Genet.

Nel marzo L fonda con Jean Jamin fonda l'importante rivista attiva a tutt'oggi "Gradhiva, revue d'histoire e d'archives de l'anthropologie" a cui si affianca la collezione "Les Cahiers de Gradhiva" per le edizioni di Jean-Michel Place.

Nel quadro della XL edizione del festival di Avignone (luglio- agosto) si organizzano tre letture – spettacolo: *Proses et poèmes de Michel Leiris*¹¹⁹², e un' esposizione presso la biblioteca municipale¹¹⁹³.

Presso fata Morgana nel gennaio 1987 viene pubblicato *Roussel l'ingenu*, raccolta di cinque studi e una conversazione su Raymond Roussel¹¹⁹⁴. Pubblicazione in volume delle composizioni poetiche *Ondes* per le edizioni Le Temp qu'il fait¹¹⁹⁵.

Nell'ottobre muore André Masson.

Ai primi di gennaio del 1988 il suo ufficio viene chiuso con un lucchetto da parte del direttore del laboratorio di Etnologia del Musée de l'Homme: L. che vi aveva lavorato per oltre mezzo secolo non vi metterà più piede.

Comincia scrivere *Images de marque* e a fine gennaio esce *À cor et à cri* per Gallimard¹¹⁹⁶.

Nella primavera entra nel comitato nazionale di sostegno alla candidatura di Françoise Mitterrand per le elezioni presidenziali di aprile maggio.

Viene pubblicato *À propos de Georges Bataille* (Edizioni Fourbis), raccolta di tre suoi articoli¹¹⁹⁷.

Il 24 settembre muore la moglie Louise Leiris che viene sepolta nel cimitero Père-Lachaise. In seguito Michel riformula il proprio testamento e lega la sua biblioteca e i suoi manoscritti alla Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet. Il notevole patrimonio, che in gran parte gli deriva dalla moglie, va quasi per intero a Amnesty International, alla Federazione Internazionale per i diritti dell'uomo e al M.R.A.P. (*Mouvement contre le Racisme et pour l'Amitié entre les Peuples*) coerentemente con le proprie idee e il proprio impegno politico.

Veine riedito *L'Afrique fantôme* nella collezione "Tel" di Gallimard.

Nel 1989 scrive la prefazione a una raccolta di scritti di Pablo Picasso che intitola *Picasso écrivain ou la poésie hors de ses gonds*¹¹⁹⁸.

Lindenfeld, *Trasmettere le savoir ethnographique*, J. Clifford, *De l'ethnographie comme fiction*. Conrad et Malinowski; Ph. Lejeune, *Ethnologie et littérature*. Gaston Lucas, *serrurier*.

¹¹⁸⁹ Ripubblicato in Z.(1992d).

¹¹⁹⁰ MLO (1985).

¹¹⁹¹ MLO (1987b).

¹¹⁹² Per la regia di J. Dautremay, Bernard Chartreux e Michel Lonsdale.

¹¹⁹³ *Festival d'Avignon 1986, exposition Michel Leiris*, Bibliothèque municipale [11 juillet-6 août 1986], catalogo a cura di Pierre Gaillard.

¹¹⁹⁴ MLO (1987a).

¹¹⁹⁵ MLO (1987b).

¹¹⁹⁶ MLO (1988a).

¹¹⁹⁷ MLO (1988b).

¹¹⁹⁸ Ripubblicato in *Un Génie sans piédestal* MLO (1992 b)

Viene pubblicato anche *Images de marque* (Edizioni Le Temps qu'il fait)¹¹⁹⁹

Sostiene la lista socialista nelle elezioni europee del giugno.

Nello stesso mese viene pubblicata la raccolta *Bacon le hors-la- loi* (Edizioni Fourbis).

Progetta di scrivere un nuovo libro che si dovrebbe intitolare *Les Maisons vides*.

Il 7 novembre viene ricoverato nell'ospedale americano di Neully per disturbi cardiaci: il *Journal* si ferma a questa data.

Quando ritorna a casa (20 novembre) non è più in grado di scrivere.

Nel marzo muore Philippe Soupault e nel maggio 1990 esce il primo numero della rivista "La Règle du jeu" diretta da Bernard-Henri Lévy il cui titolo vuole essere un omaggio a L. e un saluto a Jean Renoir.

La rete televisiva "la Sept" trasmette un'intervista filmata a L. intitolata *Michel Leiris souvenirs Soupault*, realizzata di Bernard Monsigny in occasione dell'esposizione *Philippe Soupault voyageur magnétique* (morto il 12 marzo) tenutasi a Montreuil tra il gennaio e il febbraio 1989.

Il 30 settembre, domenica, L. muore nella casa di campagna di Saint-Hilaire. Secondo le sue volontà viene cremato e sepolto nel cimitero Père-Lachaise (97° divisione) accanto ai familiari¹²⁰⁰.

La cerimonia è accompagnata dalle note del II e del III atto del *Simon Boccanegra* di Verdi (che, per errore, viene eseguito al posto del *Ballo in maschera* che aveva scelto lui stesso per la cerimonia funebre).

7. Dopo il congedo: edizioni e omaggi (1990-2011)

La stampa francese dedica molto risalto alla sua scomparsa rendendo omaggio allo scrittore, etnologo, critico d'arte e uomo impegnato; viene indicato come "testimone del XX secolo", "uomo assolutamente moderno" autore di "un'opera magica e singolare" ma "celebre sconosciuto".

I principali giornali lo collocano fra i più grandi letterari francesi: Montagne, Rousseau, Proust. Scrittori ed etnologi testimoniano il suo valore: Butor, Nadeau, Roy, Augé, Balandier, Lévi Strauss.

Il 24 ottobre viene pubblicata un'intervista di L. con Jean Schuster.

L'8 ottobre 1990 Jean Rouch e Pierre Brauburger gli dedicano un omaggio alla *Cinemathèque française*.

Nello stesso mese la rivista "Littérature" gli dedica un numero speciale.

Vengono pubblicati *Jadis* (presso Fourbis) e *Entres augures*¹²⁰¹.

Viene riedito in 100 esemplari il *Miroir de la tauromachie* illustrato con quattro litografie originali di Francis Bacon per le edizioni della *Galerie Lelong*¹²⁰².

Escono anche gli *Écrits* di Alberto Giacometti a cura di Leiris¹²⁰³ e di Jacques Dupin (*Giacometti oral et écrit*) da Hermann.

Nell'aprile 1991 viene organizzato a New York da Richard Suebrth nel quadro della manifestazioni culturali del Center for French Civilisation and Culture della New York University, un convegno internazionale intitolato *Leiris fantôme*¹²⁰⁴

Nello stesso mese viene pubblicato postumo *La Couse de taureaux* (editore Fourbis) testo di L. a commento del film dallo stesso titolo realizzato da Pierre Braunberger¹²⁰⁵.

Nel luglio viene discussa a Ginevra la prima tesi di dottorato dedicata all'opera di

L. da Guy Poitry realizzata sotto la direzione di M. Butor¹²⁰⁶.

¹¹⁹⁹ MLO (1989a).

¹²⁰⁰ Lucie Kahnweiler, Jeanne Godon, D.H. Kahnweiler, Louise Leiris.

¹²⁰¹ MLO (1990b).

¹²⁰² MLO (1938b edizioni successive

¹²⁰³ Ripreso in Z, MLO (1992d).

¹²⁰⁴ Il Convegno è organizzato da R. Sieburth nell'ambito del Center for French Civilisation and Culture della New York University.

¹²⁰⁵ MLO (1991a).

Nell'agosto France - culture gli dedica un a trasmissione di quattro ore e mezzo .

Nell'autunno a New York si pubblica la traduzione inglese del I tomo della *RDJ* (*BIF*) con il titolo *Scratches* (Paragon Hause)

Viene ristampata la rivista "Documents" per le edizioni Jean-Michel Place nella collana "Les Cahiers de Gradhiva" con una prefazione di Denis Hollier

Nel gennaio 1992 viene inaugurato il "Cabinet Michel Leiris" presso la Biblioteca Jacques-Doucet che conserva la sua biblioteca e i suoi manoscritti di carattere letterario. In aprile esce postuma l'*Operratiques* presso l'editore POL e la raccolta di saggi su Picasso dal titolo *Un Génie sans piédestal et autres écrits sur Picasso* (ed.Fourbis)

Nell'aprile un numero speciale della rivista "Yale French Studies" (n.81) è dedicato a L.

Nel maggioVengono ristampati *Brisées* nella collana "Folio Essais" di Gallimard e la *RDJ* nella collezione "l'Imaginaire" sempre dallo stesso editore.

Nello stesso mese muore a Londra l'amoco Francis Bacon.

Nel giugno viene formato un contratto da Denis Hollier con Gallimard per la pubblicazione di tre volumi dell'opera completa di L. nella "Bibliothèque de la Pléiade".

Nell'agosto per France -Culture, Jean -Louis Trintignant legge brani dal *Journal* di L.

Nel settembre escono altre opere postume: il *Journal 1922-1989*¹²⁰⁷ e *Zébrage*¹²⁰⁸; viene ristampata nella collana "Les Cahiers de Gradhiva" il suo saggio *La Langue secrète des Dogons de Sanga*¹²⁰⁹ e presso lo stesso editore viene pubblicato *C'est a-dire*¹²¹⁰.

Nel settembre muore Juliette Jannet la "sorella" ella RDJ in realtà la cugina che gli era stata sempre vicina all'età di 103 anni.

Nell'ottobre viene inaugurata presso il Musée des Arts d'Afrique et d'Océanie la mostra *Le roi Salomon et les maîtres du regard. Art et médecine en Éthiopie*, realizzato sotto la direzione di Jacques Mercier ove vengono esposte foto inedite della missione D-G tratte dai fondi Griaule¹²¹¹.

Nel novembre Fata Morgana pubblica testi inediti surrealisti di L. illustrati da incisioni di Xavier Vilato: *L'Évasion souterraine*¹²¹².

Nel 1993 viene istituita la *Société des lecteurs de Michel Leiris* per iniziativa e sotto la presidenza di Francis Marmande. Viene elaborato il progetto di riunire in un volume le opere africane di L. nella nuova colla "Quarto" di Gallimard.

Nel 1994 Gallimard pubblica il *Journal de Chine* di L.¹²¹³ e l'editore Jean-Michel Place esce *L'Homme sans honneur. Notes pour " Le sacré dans la vie quotidienne"*¹²¹⁴

Nel 1995 viene realizzato il film *Michel Leiris ou l'homme sans honneur*, nella serie "Écrivains du XXe siècle" realizzata da France 3¹²¹⁵

Nel 1996 viene pubblicata la raccolta di scritti sull'Africa di L dal titolo *Miroir de l'Afrique* secondo il progetto del 1993.

Nei primi anni 2000 viene realizzato il sito www.michel-leiris.fr di cui è amministratore Jean-Sébastien Gallaire, autore di una tesi di dottorato su Michel Leiris dal titolo *Leiris, la poesie et la mort* discussa nel 2005¹²¹⁶.

¹²⁰⁶ La tesi viene pubblicata nel 1995 a Tolosa con il titolo *Michel Leiris. Dualisme et totalité*, Presse Universitaires du Mirail. = Poitry (1995).

¹²⁰⁷ MLO(1992c)

¹²⁰⁸ MLO(1992d)

¹²⁰⁹ MLE (1958 e edizioni successive)

¹²¹⁰ Price-Jamin (1992)

¹²¹¹ Cfr. Mercier (1992).

¹²¹² MLO(1992f).

¹²¹³ MLO (1994a).

¹²¹⁴ MLO (1994b).

¹²¹⁵ Il film è diretto da Bernard Rapp e scritto da Christophe Barreyre e da Jean Jamin, prodotto da Les film à Lou con musiche originali di Michel Portal, testi di L. letti da Jean Dautremay .

¹²¹⁶ Gallaire (2005).

Lo stesso Gallaire è il fondatore della rivista “Cahiers Leiris” di cui sono usciti due numeri interamente dedicati all’Autore: il 1° nel 2007, il 2° nel 2009.

È annunciata, ma non ancora avvenuta, l’uscita del 3° numero per la fine del 2011.

8. I fondi letterari ed etnografici

La Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet conserva i Fondi Michel Leiris segnati:

LRS Mss. 1- 547;

LRS Mss. 43074- 45182 datati dal 1915 al 1988 che occupano 6,25 metri lineari.

Comprendono manoscritti, corrispondenza ricevuta e inviata, dossier di lavoro, fotografie, le opere dell’autore e i libri della sua biblioteca, alcune opere d’arte, il suo studio e alcuni oggetti di famiglia.

Sotto la voce “Enrichissements” sono indicate acquisizioni successive dovute a donazioni o acquisti.

La pubblicazione on-line dell’inventario è in corso.

I fondi degli Archivi etnografici di Michel Leiris sono stati depositati nel 2006 presso il Laboratorio di Antropologia Sociale ed hanno richiesto un anno di lavoro per essere ordinati.

Nel 2007 Anne- Laure Pierre ha pubblica in rete la *Presentation du Fonds Michel Leiris* (Bibliothèque du Laboratoire d’anthropologie sociale (CNRS-EHESS- Collège de France) Section Archives.

Bibliografia di

Michel Leiris

ABBREVIAZIONI

MLE= Michel Leiris, Scritti Etnografici

MLO= Michel Leiris (e altri) Opere: Libri e Raccolte

MLI= Michel Leiris interviste con

[Le raccolte sono precedute da un asterisco. Le edizioni sono pubblicate a Parigi, salvo contraria indicazione. Le collezioni sono citate tra parentesi e tra virgolette. TL= Tiratura Limitata. Tra parentesi quadre le traduzioni. Alcune opere ricorrono nelle due sezioni MLE e MLO in quanto attengono all'una e all'altra categoria]

MLE

(1926)

Jaen. Marie Carré, *La vie aventureuse de Jean- Artur Rimbaud*, (recensione), in "Clarté", 5, p.2

(1929)

a. *A propos du "Musée des sorciers*, in "Documents", I, 2 pp. 109-116.

b. *Civilisaton*, in "Documents" I, 6, pp.221-222 [trad. it. *Civiltà* in. M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp.157-161]

c. *Hors de soi*, in " Documents", I, 6 p. 333.

d. *L' "Ile magique" de W. Seabrook*, in "Documents", I, 6, pp.334-335

e. Exposition Kalifala Sidibé (Galerie Georges Bernheim), in "Documents", I, 6, p.354

(1930)

a. *Saints noirs*, "La Revue du Cinéma", n° 11, pp. 30-33.

b. *L'oeil de l'ethnographe (à propos de la Mission Dakar-Djibouti)*, in "Documents", I, n. 7, pp. 404- 414 [trad. it. *L'occhio dell'etnografo. A proposito della Missione Dakar-Gibuti* in M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp. 162-167, e qui Appendice I].

c. recensione a *Myths of the Origins of Fire* di James Frezer in "Documents", II, 5,1930, p.311

d. presentazione di *Races* di Jean Brunet, in "Documents" II, 6, p.375.

(1931)

Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques, Paris, Musée d'ethnographie (Museum national d'histoire naturelle), 32 p.

(1933)

a. *La Jeune ethnographie* in "Masses", p.3.

b *Danses funéraires dogon* (extrait d'un carnet de route), in "Minotaure", n. 1, pp. 73-76.

c. *Faîtes de cases des rives du Bani (bassin du Niger)*, in "Minotaure", n. 2, pp. 18-19.

d. *Objets rituels dogon*, in "Minotaure", n. 2, pp. 26-30.

e. *Masques dogon*, in "Minotaure", n. 2, pp. 45-51.

f. *Fragmentes sue le Dahomey*, in "Minotaure", n. 2, pp.56-61.

g. *Le Taureau de Seyfou Tchenfer* , in "Minotaure", n. 2, pp. 74-82 [trad. it. *Il toro di Seyfou Tchenger*, di L. Budriesi, qui, Appendice I]

h. *L'exposition de la Mission Dakar-Djibuti (1931-1933)*, in "La terre et la vie", luglio, n.7, pp.431-432.

(1934)

a. *L'Afrique fantôme [de Dakar à Djibouti, 1931-1933]*. - Gallimard (« Les Documents bleus »). Numerose edizioni aumentate da nuove *prefazioni* di cui quella del 1988 (« Tel »). Ristampato in *Miroir de l'Afrique*, 1995; [trad. it. *L'Africa Fantasma*, a cura di G. Pasquali con *Introduzione* di G. Neri, Rizzoli, Milano 1984].

b. *Rhombes dogon et dogon pignari* , in "Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro", n. 7, pp. 3-10.

c. *Le Culte des zârs à Gondar, (Ethiopie septentrionale)*, in " Aethiopica", n° 3 e n° 4, pp. 96-103 e 125-136 [trad. it., *Il culto degli zar a Gondar (Etiopia settentrionale)* di L. Budriesi qui, Appendice I].

d. *L'activité du département d'Afrique du Musée ethnographique en 1934* , in "Journal de la Société des Africanistes", t. 4, fasc. 2, pp. 325-326.

e. *Graffiti abyssins*, in "Artes et metiers graphiques", 44, pp.56-57

f. *L'art des Iles Marquises. Exposition au Musée D'Ethnographie du Trocadéro*, in "Cahiers d'art", 578, pp.185-192.

g. *Rite de circoncision namchi*, in "Journal de la Société des Africanistes", t.4, fasc.1, pp.63-79.

(1935)

a. *L'activité du département d'Afrique du Musée ethnographique en 1934*, in "Journal de la Société des Africanistes", t. 5, fasc. 2, pp. 275-276.

b. *Un rite médico-magique Éthiopien, Le jet du Dâmqâra*, in "AÉtiopiaca", n.2 pp. 61-74 [trad. it. *Un rito medicomagico etiopie: il lancio del Dâmqâra* di L. Budriesi, qui, Appendice I].

c. *L'Abyssinie intime*, in "Mer et Outre –Mer", juin, p.43.

(1936)

a. *Bois rituel des Falaises*, in " Cahiers d'Art", 11, n. 6/7, pp. 192-199. ristampato in *Zebrage* (1992)

b. *Les rites de circoncision chez les Dogons de Sanga* (in collaborazione con A. Schaeffner) in " Journal de la Société des Africanistes", t. 6, fasc. 2, pp. 141-161.

(1938)

a. *La sacré dans la vie quotidienne*, in "La Nouvelle Revue Française", 298, pp.26-38 (*Pour un Collège de Sociologie*, tre articoli di G. Bataille, M. Leiris e R. Caillois), riedito nel 1970 in "Change", n.7, infine nel volume D. Hollier (a cura di), *Le Collège de Sociologie*, Gallimard, 1979.

b. *La croyance aux génies "zâr" en Ethiopie du Nord* in "Journal de Psychologie Normal et Pathologique", 35, pp. 108-125 [trad. it. *La credenza nei geni zar nell'Etiopia settentrionale*, di L. Budriesi, qui, Appendice I]

c. *Au Musée de l'Homme: la galerie d'Afrique noire*, in "Le Musée Vivant", n. 3, p. 11.

d. *Oraison fenèbre d'un chasseur*, in "Transition", New York, 27, pp. 369-373.

e. *La langue de la société des Hommes chez les Dogons de Sanga* (*Soudan Français*), resoconto di una comunicazione, in "L'Anthropologie", 68, nn. 3-4, pp. 444-447.

f. *Gens de la Grande Terre*, in " La Nouvelle Revue Française" (=N.R.F.), XXVI, 302, 1 novembre [recensione al volume di Maurice Leenhardt, Gallimard, 1937. Ristampato in *Zébrege* [trad. it. *Genti della Grande Terra* in M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp. 170-171

(1939)

Les races de l'Afrique in "Races et Racismes ", nn. 16-17-18, pp. 13-15.

(1945)

Prestige de la Gold Coast, in “Echange”, 2, pp.66-79.

(1948)

a. *La Langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français)*, Institut d’ethnologie de l’université de Paris (« Travaux et mémoires de l’Institut d’ethnologie »); riedizione fac-simile *La Langue secrète des Dogon de Sanga*, Jean-Michel Place, 1992 (« Cahiers de Gradhiva »).

b. *Message de l’Afrique* in “Le Musée vivant”, 36/37, pp.5-6

(1949)

a. *Antilles et poésie des carrefours*, in “Conjonction Bulletin de l’Institut français d’Haïti”, 19, pp.1-13; ristampato in *Zébrage*, pp. 67-87 [trad. it. *Antille e poesia dei corcicchi*, in M. Leiris, *L’occhio dell’etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005. pp.181-194].

b. *Perspectives culturelles aux Antilles françaises et en Haïti*, in “Politique Etrangère” 14, n. 4, pp. 341-354.

c. *Mission (...) aux Antilles Français et à la République d’ Haïti (...) Basse-Terre*, Comité de la langue de l’Enseignement, section de la Guadeloupe, multigraphié (Rapporto).

(1950)

a. *L’ethnographe devant le colonialisme* , in “Les Temps Modernes”, 6, n. 58, pp. 357-374. [trad. it. *L’etnografo di fronte al colonialismo*, in. M. Leiris, *L’occhio dell’etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp.114-130].

b. *Le probleme culturel dans les Antilles de langue française. Trait d’Union*, “Association des étudiants de la Martinique”, 3, pp. 3-4.

(1951)

a. *Sacrifice d’un taureau chez le houngan Jo Pierre- Gilles*, in “ Présence Africaine”, 12, «Haïti poètes noirs», 1951, pp. 22-36 . Ristampato da Le Nyctalope, Amiens, 1981.

b. *Race et civilisation*, Unesco (*La Question raciale devant la science moderne*). - Ristampato in *Cinq études d’ethnologie*, 1969 [trad. it. *Razza e civiltà*, Firenze, la Nuova Italia 1953 e in. M. Leiris, *L’occhio dell’etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp.73-113].

(1952)

L’expression de l’idée de travail dans une langue d’initiés soudanais , in “Présence Africaine”, n. 13, pp. 69-83.

(1953)

a. *Les Nègres d'Afrique et les arts sculpturaux*, in *L'originalité des cultures*, Paris, Unesco, pp. 336-373.

b. *Note sur l'usage de chromolithographies catholiques per les vodouïsants d'Haïti*, in "Les Afro – américains", *Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire*, 27.

c. *Une marionnette d'Ubu*, in "Arts et traditions populaires", 4, pp. 337-338.

d. *Congrès des peuples pour la paix, Vienne 1952*, poema ditirambico illustrato da Fernand Léger in "Defense de la paix", n.23 aprile 1953, pp. 87-94.

(1955)

Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe. Paris, Unesco, (« Race et société »), Gallimard, 192 p.

(1956)

a. *L'éducation des illettrés en Chine nouvelle*, in "Le patriote du Sud-Ouest", 3015, p.9.

b. *A travers Tristes Tropiques*, in "Cahiers de la République", 2, pp.130-135. Ristampato in *Cinq études d'ethnologie*, 1969. [trad. it. Attraverso *Tristi Tropici* in: M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp.131-139].

(1958)

La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar. - Plon. - Réédition *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, précédée de *La Croyance aux génies zâr en Éthiopie du Nord*, Le Sycomore, 1980, et Fonfroide-le-Haut (Hérault), Fata Morgana, 1989. – Ristampato in *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, 1995; [trad. it. *La possession e i suoi aspetti teatrali presso gli etiopi di Gondar*, Milano, Ubilibri 1988]

(1960)

Race et civilisation, in *Le racisme devant la science*, Unesco, Paris, pp.197-239 [trad. it. *Razza e civiltà* in M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp. 73-113].

(1961)

Preface a Tubiana, Marie –José, *Contes Zaghawa*, La quatre Jeudis.

(1963)

a. *Un grand ethnologue, Alfred Métraux*, in "N.R.F. Bulletin", 181, p.19.

b. *Regard vers Alfred Métraux* (discorso pronunciato all'UNESCO, 17 giugno 1963), in "Mercure de France", 1200, pp. 411-415. Ristampato con l'aggiunta di un preambolo in "L'Homme", 4, 2

(1964), pp. 11-15. Ristampato in *Cinq études d'ethnologie*, 1969 [trad. it. *Sguardo su Alfred Métraux* in. M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp.140-145].

(1965)

Qui est Aimé Césaire?, in "Critique" XVI, 216 Maggio 1965, pp. 395-402. Testo rivisto della conferenza pronunciata al Teatro *La Fenice* di Venezia, in occasione della rappresentazione della tragedia *Le Roi Christophe* di Césaire, ripreso in *Brisées*, pp. 303-322 [trad. it. *Chi è Aimé Césaire*, in. M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp. 195-203].

(1966)

Introduction a Arts connus et arts méconnus de l'Afrique Noire, collection Paul Tishman. Exposition; Paris, Musée de l'Homme.

(1967)

a. Michel Leiris e Jacqueline Delange. *Afrique noire: la création plastique*, Gallimard (« L'Univers des formes »), testi di Leiris (prima e seconda di tre parti e conclusione); ristampato in *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, 1995 [trad. it. di Giulia Veronesi, *Africa nera, La creazione Plastica*, Milano Feltrinelli 1967 e Milano, Rizzoli 1979]

b. *Titres et Travaux*, Brochure fuori commercio. Ristampato in *C'est-à-dire* (Price-Jamin 1992 [trad. it. *Titoli e lavori*, in M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp. 204-206].

(1968)

a. *Preface* a Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Gallimard (« Bibliothèque des Sciences humaines») [trad. it. *Prefazione* a Alfred Métraux *Le Vaudou haïtien* di L. Budruesi, qui, Appendice 1]

b. *Les Amériques noires par Roger Bastide* [recensione] in "Journal de la société des Américanistes", 57, pp.173-176.

c. *Communication au Congrès culturel de l'Havane*, in "Les Lettres Nouvelles", marzo-aprile, pp. 104-112 [trad. it. *Intervento al congresso culturale dell'Avana*, in. M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp.146-153].

(1969)

Cinq études d'ethnologie [*Race et civilisation* (1951) e quattro articoli (1950-1968)], Gonthier, Denoël (« Bibliothèque Médiations »). Riedizione Gallimard, Gonthier, Denoël, 1988 (« Tel »); [trad. it. *Cinque studi di etnologia* in M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005; i cinque saggi sono: *Razza e civiltà*; *L'etnografo di fronte al colonialismo*; *Attraverso Tristi Tropici*; *Sguardo su Alfred Métraux*; *Intervento al congresso culturale dell'Avana*, pp. 73-153].

(1970)

a. *Chez les Maliens d'Ivry-sur-Seine*, in "Le Monde", n° 7776, p. 20.

b. *Les Amériques noires ; les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, in "Journal de la Société des Américanistes", t. 57, 1968, pp. 173-176.

c. *Folklore et culture vivante*, in "Tricontinental", 3.

(1974)

Mazmur le clerc, in "L'Ethnographie", n. 68, pp. 39-58 [trad. it. *Il chierico Mazmur* di L. Budriesi, qui, Appendice I].

(1980)

Préface a Gilbert Rouget, La musique et la transe, Paris, Gallimard, pp. 7-14; [trad. it. *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, a cura di G. Mongelli, Torino, Einaudi 1986, la Prefazione è alle pp. IX-XVI]

(1981)

Sacrifice d'un taureau chez le houngan Jo Pierre-Gilles [à Haïti]. - Amiens, Le Nyctalope. - TL 549 esemplari. - Edizione in *plaquette* dell'articolo del 1951.

(1983)

Encens pour Berhânê, in *Guirlande pour Abbâ Jérôme*, Paris, *Le Mois en Afrique*, pp. 1-5 [trad. it. *Incenso per Berhânê*, di L. Budriesi, qui, Appendice I].

(1990)

Graffiti abyssins. - Senza luogo né editore [Paris, Maurice Imbert]. - TL 80 esemplari. Edizione in *plaquette* fuori commercio dell'articolo del 1934. [cfr. MLE 1934 e]

(1992)

C'est-à-dire. Entretien avec Sally Price et Jean Jamin [1988], *suivi de Titres et travaux* [1967] a cura di Jean Jamin, Jean-Michel Place (« Cahiers de Gradhiva »). Pagine preliminari del curriculum didattico-scientifico presentato nel 1967 al Cnrs per accedere al grado di direttore di ricerca [trad. it. *Titoli e lavori*, in: M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp. 204-206].

(1994)

Journal de Chine [settembre-novembre 1955, seguito da tre testi sulla nuova Cina (1955-1956)], a cura di Jean Jamin, Gallimard.

(1996)

Miroir de l'Afrique [*L'Afrique fantôme* (1934), *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* (1958), *Afrique noire : la création plastique* (1967) e *Quattro testi* (1943-1983)], a cura di Jean Jamin e Jacques Mercier, Gallimard (« Quarto »): *Message de l'Afrique* conferenza pronunciata il 12 ottobre 1948 all'Institut Français de Haïti [trad. it. *Messaggio*

dall'Africa in M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp.172-180]; *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, précédée de *La Croyance aux génies zâr en Éthiopie du Nord*, Le Sycomore, 1980 [trad. it. *La credenza nei geni zar nell'Etiopia del Nord* di L. Budriesi qui in Appendice I]; *Encens pour Berhané*, [trad. it. *Incenso per Berhané* di L. Budriesi qui in Appendice I]

(2000)

Objets rituels dogon [edizione in *plaquette* dell' articolo del 1933], Toulouse, Toguna.

MLO

(1925)

con André Masson, *Simulacre. Poèmes et lithographies*, Éditions de la Galerie Simon, TL 112 esemplari. Ristampato senza illustrazioni in *Mots sans mémoire*, 1969.

(1927)

Le Point cardinal [Romanzo poetico], Aux Éditions du Sagittaire, Simon Kra (« Les Cahiers nouveaux »), TL 775 esemplari . Ristampato in *Mots sans mémoire*, 1969.

(1934)

L'Afrique fantôme [de Dakar à Djibouti, 1931-1933]. - Gallimard (« Les Documents bleus »). Seguono le edizioni del 1951, 1981 aumentate da nuove prefazioni di cui quella del 1988 nella collana « Tel » dello stesso editore. Ristampato in *Miroir de l'Afrique*, 1995; [trad. it. *L'Africa Fantasma*, a cura di G. Pasquali con *Introduzione* di G. Neri, Rizzoli, Milano 1984].

(1936)

La Néréide de la Mer Rouge [poema], *Mesures*, 1936. *Plaquette* fuori commercio, TL 100 esemplari. Ristampato in *Haut mal*, 1943.

(1937)

Tauromachies [poemi]. Disegni di d'André Masson, G.L.M. [Guy Levis Mano], TL 70 esemplari. Ristampato in *Miroir de la tauromachie, précédé de Tauromachies*, 1964.

(1938)

a. *Le Sacré dans la vie quotidienne*, in *Nouvelle Revue Française*, n.298, 1 luglio, pp.26-38 ristampato in "Change", n.7, 1970, pp.63-72 e in D. Hollier (a cura di), *Le Collège de Sociologie*, Gallimard, 1979, pp.69-74.

b. *Miroir de la tauromachie*. Disegni di André Masson, G.L.M. (« Acéphale »), TL 840 esemplari. Ristampato in *Miroir de la tauromachie, précédé de Tauromachies* : A) Disegni di André Masson, G.L.M., 1964, TL 1220 esemplari. B) Disegni di André Masson, Fonfroide-le-Haut (Hérault), Fata Morgana, 1981 (« Explorations »). C) Litografie di Francis Bacon, Daniel Lelong, 1990, TL 155 esemplari.[trad. It. Specchio della tauromachia, trad, di Andrea Calzolari, disegni di André Masson, Reggio Emilia, Elitropia 1996; . *Specchio della tauromachia*, di C. Pasi, A. Salsano, Torino, Bollati-Boringhieri, 1999]

c. "Gens de la Grande Terre" in "N.R.F.", XXVI, 302,(1° novembre 1938), pp.853-854, recensione al volume di Maurice Leenhardt, Gallimard 1937. Ripreso in *Zébrage*, pp.64-66.

(1939)

- a. *L'Âge d'homme*. - Gallimard. – Riedizione *L'Âge d'homme, précédé de De la Littérature considérée comme une tauromachie*, 1946. - Numerose riedizioni di cui 1973 (« Folio »); [trad. it.: *Età d'uomo. Notti senza notte e alcuni giorni senza giorno*, a cura di A. Zanzotto, Milano, Mondadori, 1966 (Quaderni della Medusa, 69). Sigla «E»; e, con postfazione di A. Zanzotto, Milano, Mondadori, 1980 (Serie Medusa serie '80, 10); poi Milano, Mondadori, 1991 (I Gabbiani, 10); *Età d'uomo. Preceduto da La letteratura considerata come tauromachia*, a cura e con postfazione di A. Zanzotto, Milano, SE, 2003 (Testi e documenti, 130)].
- b. *Glossaire j'y serre mes gloses*. Litografie di André Masson. – Edizioni de la Galerie Simon. - TL 112 esemplari . – Ristampato senza illustrazioni in *Mots sans mémoire*, 1969.

(1943)

- * *Haut mal* [poèmes], Gallimard, TL 2200 esemplari. Riedizione *Haut mal, suivi de Autres lancers*, 1969 («Poésie»).

(1945)

- Nuits sans nuit* [récits de rêves], Fontaine (« L'Âge d'or »), TL 650 esemplari . Riedizioni *Nuits sans nuit et quelques jours sans jour* : A) Gallimard, 1961. B) Gallimard, 2002 (« L'Imaginaire »).

(1946)

- Aurora*. Romanzo poetico, Gallimard. Riedizione 1977 (« L'Imaginaire »). [trad. it. *Aurora*, prefazione e trad. di Paola Decina Lombardi, Milano, Serra e Riva 1980]

(1947)

- a. * con Georges Limbour. *André Masson et son univers* [otto articoli e poemi di Leiris (1924-1937)], Genève, Éditions des Trois Collines (« Les Grands peintres par leurs amis »).
- b. *The Prints of Joan Miró*, New York, Curt Valentin. - TL 1500 esemplari. –Testo di Leiris intitolato *Autour de Joan Miró* [traduzione inglese *Around Joan Miró*, ristampato in francese, senza illustrazioni in *Zébrage*, 1992.

(1948)

- a. *La Règle du jeu*. I. *Biffures*. - Gallimard. Riedizione 1991 (« L'Imaginaire »). – Ristampato in *La Règle du jeu*, 2003 (« Bibliothèque de la Pléiade ») [trad. it. *Biffures* di Eugenio Rizzi, Torino, Einaudi 1998]
- b. *La Langue secrète des Dogons de Sanga (Soudan français)*. - Institut d'ethnologie de l'université de Paris (« Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie »). Riedizione in fac-simile, *La Langue secrète des Dogon de Sanga*, Jean-Michel Place, 1992 (« Cahiers de Gradhiva »).

(1949)

- Antilles et poésie des carrefours, in “Conjonction. Bulletin de l'In

(1951)

a. *Race et civilisation*. Unesco (« La Question raciale devant la science moderne »). - Ristampato in *Cinq études d'ethnologie*, 1969 [trad. it. *Razza e civiltà*, Firenze, la Nuova Italia 1953; e *Razza e civiltà*, in: M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp.73-113].

b. *Toro. Lithographies en couleurs de André Masson avec un poème de Michel Leiris*. - Éditions de la Galerie Louise Leiris, TL 57 esemplari.

(1955)

a. *La Règle du jeu*. II. *Fourbis*, Gallimard. Riedizione 1991 (« L'Imaginaire »). Ristampato in *La Règle du jeu*, 2003 (« Bibliothèque de la Pléiade ») [trad. it. *Carabattole*, a cura di I. Margoni, Torino, Einaudi, 1998]

b. *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Unesco (« Race et société »).

(1956)

Bagatelles végétales, Jean Aubier, TL 311 esemplari. Ristampato in *Mots sans mémoire*, Gallimard, 1969.

(1957)

balzacs en bas de casse et picassos sans majuscules. Litografie di Picasso, Galerie Louise Leiris, TL 112 esemplari. Ristampato senza illustrazioni in *Un Génie sans piédestal*, Éditions Fourbis, 1992.

(1958)

La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar, Plon. Riedizione *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar, précédé de La Croyance aux génies zâr en Éthiopie du Nord*, Le Sycomore, 1980, et Fonfroide-le-Haut (Hérault), Fata Morgana, 1989. Ristampato in *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, 1995 [trad. it. *La possessione e i suoi aspetti teatrali tra gli etiopi di Gondar*, Milano, Ubulibri 1988]

(1961)

a. *Vivantes cendres, innommées* [poemi]; acqueforti di Alberto Giacometti, Jean Hugues, TL 100 esemplari . Ristampato senza illustrazioni in *Haut mal, suivi de Autres lanciers*, Gallimard, 1969 (« Poésie ») [trad. it. *Notte senza notte e alcuni giorni senza giorno* di A. Zanzotto, Milano, Mondadori 1966]

b. *Marrons sculptés pour Miró* [poemi, litografia di Joan Miró], Genève, Edwin Engelberts, TL 138 esemplari. Ristampato senza la litografia in *Mots sans mémoire*, Gallimard, 1969.

(1964)

Grande fuite de neige, Mercure de France, TL 1000 esemplari. Riedizione Fonfroide-le-Haut (Hérault), Fata Morgana, 1982.

(1965)

Réflexions sur la statuaire religieuse de l'Afrique noire in *Rencontres internationales de Bouaké. Les Religions africaines traditionnelles*, Editions du Seuil.

(1966)

a. * *Brisées* [cinquantadue testi « non strictement littéraires » (1925-1965)], Mercure de France. Riedizione Gallimard, 1992 (« Folio Essais »).

b. *La Règle du jeu. III. Fibrilles*, Gallimard. Riedizione 1992 (« L'Imaginaire »). Ristampato in *La Règle du jeu*, 2003 (« Bibliothèque de la Pléiade »).

(1967)

a. Michel Leiris e Jacqueline Delange. *Afrique noire: la création plastique*, Gallimard (« L'Univers des formes »), testi di Leiris (prima e seconda di tre parti e conclusione); ristampato in *Miroir de l'Afrique*, Gallimard, 1995 [trad. it. di Giulia Veronesi, *Africa nera, La crazione Plastica*, Milano Feltrinelli 1967 e Milano, Rizzoli 1979]

b. *Titres et travaux. – Brochure fuori commercio. –* Ristampato in *C'est-à-dire*, 1992 [trad. it. *Titoli e lavori* in M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, a cura di C. Maubon, Torino, Bollati-Boringhieri 2005, pp. 204-206].

(1968)

Abanico para los toros. Illustré et décoré par Gabriel Paris, La Belle Gabrielle, TL 125 esemplari, Poemi pubblicati in rivista nel 1938 e ristampati in *Haut mal* nel 1943, illustrati da Gabriel Paris senza l'autorizzazione di Leiris.

(1969)

a. *Cinq études d'ethnologie* [*Race et civilisation* (1951) e Quattro articoli (1950-1968)], Gonthier, Denoël (« Bibliothèque Médiations »). Riedizione Gallimard, Gonthier, Denoël, 1988 (« Tel »).

b.* *Mots sans mémoire. Simulacre* [1925], *Le Point cardinal* [1927], *Glossaire j'y serre mes gloses* [1939], *Bagatelles végétales* [1956], *Marrons sculptés pour Miró* [1961]. [Edizione collettiva senza illustrazioni.], Gallimard, TL 2480 esemplari. Riedizioni 1970 (« Collection blanche») e 1998 (« L'Imaginaire »).

c. *Fissures* [poemi]. Acque- forti di Joan Miró, Aimé Maeght, TL 95 esemplari. Riedizione senza le acque forti e con due fuori testo di Miró, Éditions Fourbis, 1990.

(1970)

Wifredo Lam [in italiano], Milano, Fratelli Fabbri. Riedizione in francese senza illustrazioni, Bruxelles, Didier Devillez, 1997.

(1971)

La ligne sans bride, prefazione al catalogo André Masson: « *Massacres* » et autres dessins. Hermann.

(1974)

Francis Bacon ou la vérité criante [due articoli (1966 et 1971)], Fontfroide-le-Haut (Hérault), Fata Morgana (« Scholies »), TL 1250 esemplari . Ristampato in *Au verso des images*, Fata Morgana, 1980 [trad. it. *Fancis Bacon* , di Federico Nicoalo, Roberto Rossi, Milano, Abscabbita, (collana Carte d'archivi) 2001]

(1976)

La Règle du jeu. IV. Frêle bruit, Gallimard. Riedizione 1992 (« L'Imaginaire »). Ristampato in *La Règle du jeu*, 2003 (« Bibliothèque de la Pléiade »).

(1978)

Jacques Dupin et Michel Leiris, *Alberto Giacometti*, Aimé Maeght (« Archives »).

(1980)

Au verso des images [sei articoli su Francis Bacon, Pablo Picasso, André Masson, Alberto Giacometti et Élie Lascaux (1966-1978)], Fontfroide-le-Haut (Hérault), Fata Morgana (« Explorations »), TL 1250 esemplari . [trad. it. *Sul rovescio delle immagini* di Lucia Corradini e Roberto Rossi, Milano SE, 1988]

(1981)

- a. *Sacrifice d'un taureau chez le houngan Jo Pierre-Gilles* [à Haïti], Amiens, Le Nyctalope, TL 549 ex. - Edizione in *plquette* di un articolo del 1951.
- b. *Le Ruban au cou d'Olympia*, Gallimard. Riedizione 1989 (« L'Imaginaire »).

(1983)

Francis Bacon, face et profil, Albin Michel. Ristampato in *Francis Bacon ou la brutalité du fait*, Seuil, 1996.

(1985)

Langage tangage ou ce que les mots me disent [supplemento a *Glossaire j'y serre mes gloses* (1939), seguito da *Musique en texte et musique antitexte*], Gallimard. Riedizione 1995 (« L'Imaginaire »).

(1987)

a.* *Roussel l'ingénu* [sette articoli su Raymond Roussel (1935-1986)], Fontfroide-le-Haut (Hérault), Fata Morgana (« Explorations »), TL 1500 esemplari .Ristampato in *Roussel & Co*, Fayard, Fata Morgana, 1998.

b. *Ondes* [poemi], Cognac (Charente), Le Temps qu'il fait; TL 1000 esemplari . Riedizione *Ondes, suivi de Images de marque*, 2002 (edizione in gran parte distrutta da un incendio)

(1988)

a. *À cor et à cri*, Gallimard. Riedizione 2000 (« L'Imaginaire »).

b.* *À propos de Georges Bataille* [tre articoli (1958-1967)], Editions Fourbis, TL 1000 esemplari .Riedizione 1991. Ristampato in Georges Bataille et Michel Leiris, *Échanges et correspondances*, Gallimard, 2004.

(1989)

a. *Images de marquee*, Cognac (Charente), Le Temps qu'il fait, TL 1000 esemplari. Ristampato in *Ondes, suivi de Images de marque*, 2002 (edizione in gran parte distrutta da un incendio).

b.* *Bacon le hors-la-loi* [due articoli (1976-1981)], Éditions Fourbis, TL 1000 esemplari.

(1990)

a. *Graffiti abyssin*, senza luogo né editore [Paris, Maurice Imbert], TL 80 esemplari Edizione in *plaque* fuori commercio di un articolo del 1934.

b. M.L. con Jean Schuster. *Entre augures* [intervista realizzata nel 1988, a cura di Joëlle Losfeld, Terrain vague (« Le Désordre »).

(1991)

a. *La Course de taureaux* [commento del film *La Course de taureaux* di Pierre Braunberger (1951)], seguito da *Calendrier et Souvenirs taurins*, Éd. Francis Marmande, Éditions Fourbis.

b. *Pierres pour un Alberto Giacometti* [Quattro testi su Alberto Giacometti (1951-1966)], Caen, L'Échoppe, TL 1000 esemplari .

(1992)

a. *Operratiques* [vedute,i mpressioni e ricordi sull'Opera (1959-1978)], a cura di Jean Jamin, POL.

b.* *Un Génie sans piédestal et autres écrits sur Picasso* [venti testi (1930-1972)], a cura di Marie-Laure Bernadac, Éditions Fourbis [trad. it. Operratiche di Goffredo Plastino, Vibo Valentia, Monteleone 1995]

c. *Journal 1922-1989* a cura di Jean Jamin, Gallimard.

d.* *Zébrage* [trentacinque testi « non strictement littéraires » (1926-1990)], a cura di. Jean Jamin, Gallimard (« Folio Essais »).

e. *C'est-à-dire. Entretien avec Sally Price et Jean Jamin* [1988], *suivi de Titres et travaux* [1967], a cura di Jean Jamin, Jean-Michel Place (« Cahiers de Gradhiva »).

f. *L'Évasion souterraine* [undici testi surrealisti (1924-1928)], a cura di Catherine Maubon. - Fontfroide-le-Haut (Hérault), Fata Morgana, TL 1000 esemplari .

(1993)

Lettre de Michel Leiris à Maurice Heine [sulla tauromachia, 1938], Toulouse, Le Veilleur, TL 350 esemplari.

(1994)

a. *Journal de Chine* [settembre-novembre 1955, seguito da tre testi sulla nuova Cina (1955-1956)], a cura di Jean Jamin, Gallimard.

b. *L'Homme sans honneur, notes pour « Le Sacré dans la vie quotidienne »* [1938], a cura di Jean Jamin, Jean-Michel Place (« Cahiers de Gradhiva »). Ristampato in *La Règle du jeu*, 2003 (« Bibliothèque de la Pléiade »).

1995

* *Miroir de l'Afrique* [*L'Afrique fantôme* (1934), *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* (1958), *Afrique noire : la création plastique* (1967) e quattro testi (1943-1983)], a cura di Jean Jamin et Jacques Mercier, Gallimard (« Quarto »).

1996 * *Francis Bacon ou la brutalité du fait* [quattro testi su Francis Bacon (1966-1983)], suivi de *cinq lettres inédites de Michel Leiris à Francis Bacon sur le réalisme* [1981-1982], Seuil (« L'École des lettres »).

(1998)

* *Roussel & Co.* [*Roussel l'ingénu* (1987), corrispondenza Leiris-Roussel e testi diversi], a cura di Jean Jamin et Annie Le Brun, Fonfroide-le-Haut (Hérault), Fata Morgana et Arthème Fayard.

(2000)

a. *Objets rituels dogon* [edizione in *plaquette* di un articolo del 1933], Toulouse, Toguna.

b. Michel Leiris et Jean Paulhan. *Correspondance 1926-1962*, a cura di Louis Yvert, Éditions Claire Paulhan (« Pour mémoire »).

c. *Le Merveilleux* [testi scritti nel 1926-1927], a cura di Catherine Maubon, Bruxelles, Didier Devillez., TL 730 esemplari . Ristampato in *La Règle du jeu*, 2003 (« Bibliothèque de la Pléiade »).

(2002)

André Castel e Michel Leiris, *Correspondance 1938-1958*, a cura di Annie Maïllis - Éditions Claire Paulhan (« Correspondances de Jean Paulhan »).

(2003)

La Règle du jeu [*Biffures* (1948), *Fourbis* (1955), *Fibrilles* (1966), *Frêle bruit* (1976), suivis de *Le Merveilleux* (2000), *Le Sacré dans la vie quotidienne* (1938), *L'Homme sans honneur* (1994) et da testi diversi], a cura di Denis Hollier, Nathalie Barberger, Jean Jamin, Catherine Maubon, Pierre Vilar et Louis Yvert, Gallimard, (« Bibliothèque de la Pléiade »).

(2004)

Georges Bataille et Michel Leiris *Échanges et correspondances*, a cura di Louis Yvert. [À propos de Georges Bataille de Leiris (1988), testi di Bataille su Leiris et Corrisondenza Bataille-Leiris (1924-1961)], Gallimard, 2004 (« Les Inédits de Doucet »).

MLI

(1945)

Clancier, Georges-Emmanuel, *Une Interview de Michel Leiris: Grave crise en Côte-d'Ivoire*, in "Le Populaire du Centre, quotidien régional de la Fédération socialiste" (S.F.I.O.), Limoges, 23, 24 e 25 ottobre, pp. 1 e 2.

(1961)

a. Zand, Nicole, *Michel Leiris, ethnographe anthropologue de lui-même*, in "France Observateur", 19 gennaio, pp. 18-19.

Sarraute, Claude, *Un Collectionneur de rêves*, in "Le Monde", 28 gennaio, p. 7.

b. Paget, Jean, *Michel Leiris ou le réalisme du surréalisme*, "La Table ronde", maggio 1961, pp. 139-141.

c. Chapsal Madeleine, *Entretien: Michel Leiris*, in "L'Express", 4 maggio, pp. 38-39. Ristampato in Ead., *Envoyez la petite musique*, Grasset, 1984, pp. 211-217.

(1962)

Paget (Huguette), *Les « Noirs » redécouvrent leur passé*, in "Témoignage Chrétien", 27 aprile, pp. 22-23.

(1964)

Desanti, Dominique, *Il y a trente ans, Michel Leiris publiait L'Afrique fantôme; son chemin l'a conduit à l'Afrique réelle*, in "Jeune Afrique", Tunis, 23 mars 1964, pp. 26-27.

(1966)

a. Bellour, Raymond, *Entretien avec Michel Leiris* in "Les Lettres françaises", 29 septembre - 5 octobre, pp. 3-4. Ristampato in Leiris, *La Règle du jeu*, 2003 (« Bibliothèque de la Pléiade »), pp. 1278-1284.

b. Chapsal, Madeleine, *Entretien: Michel Leiris ou l'ouverture de la poésie*, in "La Quinzaine littéraire", 15-31 ottobre, pp. 10-12.

c. Clay, Jean, *Le Peintre de la détresse humaine [Francis Bacon]*, in "Réalités", novembre, pp. 103-107 Ristampato in Leiris, *Francis Bacon ou la brutalité du fait*, Seuil, 1996, pp. 57-68.

(1967).

d. Daix, Pierre, *Entretien avec Michel Leiris: les arts d'Afrique noire*, Les Lettres françaises, n° 1191, 12-18 luglio, pp. 27-28.

(1967)

a. Chavasse, Paule, *Entretiens avec Michel Leiris*. Entretiens radiophoniques, France Culture. Éd. Louis Yvert, atti del convegno *Michel Leiris ou De l'autobiographie considérée comme un art*

(Université Paris X - Nanterre, dicembre 2003).

b. Lebeer Paul, *Michel Leiris : « Au-delà d'un regard », entretien sur l'art africain*, Lausanne, La Bibliothèque des arts (« Pergamine »). - Un vol, 109 p.

(1976)

Rambures, Jean-Louis de, *Entretien : comment j'ai écrit ces quatre livres [de La Règle du jeu] », Le Monde*, 30 gennaio, p. 19. - Ristampato con il titolo, *Michel Leiris: une partie du livre se fait pendant la promenade du chien*, in Jean-Louis de Rambures, *Comment travaillent les écrivains*, Flammarion, 1978, pp. 100-104.

(1980)

Barou, Jean-Pierre, *Michel Leiris parle de son ami Jean-Paul Sartre*, in “*Libération*”, 17-18 maggio, pp. 14-15.

(1982)

a. Roudinesco, Élisabeth, *Une Psychanalyse terminée*, in “Magazine littéraire”, settembre, numero su Michel Leiris, pp. 45-47.

b. Haggerty Michael *Michel Leiris: “l'Autre qui apparaît chez vous”* [sulla scoperta del jazz], in “*Jazz magazine*”, gennaio 1984, pp. 34-36.

(1986)

a. Bazantay, Pierre, *Entretien sur Raymond Roussel*, in “Le Promeneur”, ottobre novembre, pp. 3-5. - Ristampato in Leiris, *Roussel l'Ingénu*, Fata Morgana, 1987, et in *Roussel & Co*, Fata Morgana et Fayard, 1998, pp. 265-270.

b. Caradec, François, *L'enregistrement sur bande magnétique ayant été détruit à la demande de Leiris, François Caradec l'a raconté dans « Un Entretien avec Michel Leiris »*, in “Temps mêlés, Documents Queneau”, Verviers (Belgique), luglio, pp. 168-174.

(1988)

b. David, Catherine- Roy, Claude, *Un Entretien avec Michel Leiris: Breton, le patron*, in “Le Nouvel observateur”, 20-26 maggio, pp. 142-143.

(1992)

Corpet, Olivier “*Documents*”, “*Minotaure*” et Cie, in “Magazine littéraire” settembre, numero su Michel Leiris, pp. 32-39.

Indice sistematico delle opere

Classificazione ispirata quella adottata da Leiris nell'elenco delle “*Opere dello stesso autore*” che si trova in *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar* del 1958, dove ripartisce le opere in quattro sezioni. 1. *Etnologia e viaggi*

2. *Estetica*

3. *Scritti autobiografici*

4. *Poesia*.

Qui si sono aggiunte altre tre sezioni:

5. *Testi non strettamente letterari* [sulla base dell'espressione usata da Leiris per *Brisées* nel 1966)]

6. *Tauromachia*

7. *Interviste e corrispondenza*. Alcune opere compaiono in due sezioni.

1. Etnologia e viaggi

1934. *L'Afrique fantôme*.

1948. *La Langue secrète des Dogons de Sanga...*

1951. *Race et civilisation*.

1955. *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*.

1958. *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*.

1967. *Titres et travaux*.

1969. *Cinq études d'ethnologie*.

1981. *Sacrifice d'un taureau chez le houngan Jo Pierre-Gilles*.

1990. *Graffiti abyssins*.

1992. *C'est-à-dire*.

1994. *Journal de Chine*.

1995. *Miroir de l'Afrique*.

2000. *Objets rituels dogon*.

Estetica

1938. *Miroir de la tauromachie*.

1967. *Afrique noire : la création plastique*.

1978. Alberto Giacometti.
 1947. André Masson et son univers.
 1947. The Prints of Joan Miró.
 1970. Wifredo Lam.
 1971. André Masson : « Massacres » et autres dessins.
 1980. Au verso des images.
 1989. Bacon le hors-la-loi.
 1957. balzacs en bas de casse et picassos sans majuscules.
 1996. Francis Bacon ou la brutalité du fait.
 1974. Francis Bacon ou la vérité criante.
 1983. Francis Bacon, face et profil.
 1991. Pierres pour un Alberto Giacometti.
 1992. Un Génie sans piédestal et autres écrits sur Picasso.
 1992. Operratiques.

Scritti autobiografici

1939. L'Âge d'homme.
 1945. Nuits sans nuit.
 1948. La Règle du jeu. I. Biffures.
 1955. La Règle du jeu. II. Fourbis.
 1966. La Règle du jeu. III. Fibrilles.
 1976. La Règle du jeu. IV. Frêle bruit.
 1981. Le Ruban au cou d'Olympia.
 1988. À cor et à cri.
 1989. Images de marque.
 1992. Journal 1922-1989.
 1994. L'Homme sans honneur.

Poesia

1925. Simulacre.
 1927. Le Point cardinal.
 1936. La Néréide de la Mer Rouge.
 1937. Tauromachies.
 1939. Glossaire j'y serre mes gloses.
 1943. Haut mal.
 1946. Aurora.
 1951. Toro.
 1956. Bagatelles végétales.
 1961. Marrons sculptés pour Miró.
 1961. Vivantes cendres, innommées.
 1964. Grande fuite de neige.
 1968. Abanico para los toros.
 1969. Fissures.
 1969. Mots sans mémoire.
 1985. Langage tangage ou ce que les mots me disent.
 1987. Ondes.
 1992. L'Évasion souterraine.
 2000. Le Merveilleux.

Opere non strettamente letterarie

- 1966. Brisées.
- 1987. Roussel l'ingénu.
- 1988. À propos de Georges Bataille.
- 1992. Zébrage.
- 1998. Roussel et Co.
- 2004. Échanges et correspondances [avec Georges Bataille].

Tauromachia

- 1938. Miroir de la tauromachie.
- 1951. Toro.
- 1964. Grande fuite de niege.
- 1968. Abanico para los toros.
- 1991. La Course de taureaux.
- 1993. Lettre de Michel Leiris à Maurice Heine (1938).

Conversazioni e corrispondenza

- 1990. Entre augures [avec Jean Schuster].
- 1993. Lettre de Michel Leiris à Maurice Heine (1938).
- 2000. Correspondance [avec Jean Paulhan], 1926-1962.
- 2002. Correspondance [avec André Castel], 1938-1958.
- 2004. Échanges et correspondances [avec Georges Bataille].

Articoli, prefazioni e testi diversi in ordine alfabetico.

L'anno della prima pubblicazione è posto tra parentesi. Ove un testo è pubblicato per la prima volta tra parentesi si indica "inedito"

À travers Tristes tropiques [Claude Lévi-Strauss] (1956), *Brisées* (1966), *Cinq études d'ethnologie* (1969) e Maubon (2005)

Abécédaire (L') de Picasso (1956), *Un Génie sans piédestal* (1992).

Abyssinie (L') intime (1935), *Zébrage* (1992).

Afrique (L') fantôme [prière d'insérer] (1934), *Brisées* (1966) e *Miroir de l'Afrique* (1995) e Budriesi (2012).

Alberto Giacometti [hommage] (1966), *Pierres pour un Alberto Giacometti* (1991).

Alberto Giacometti en timbre poste ou en médaillon (1962), *Brisées* (1966) e *Pierres pour un Alberto Giacometti* (1991).

André Masson homme de théâtre (1983), *Zébrage* (1992).

Antilles et poésie des carrefours (1949), *Zébrage* (1992) e Maubon (2005)

Art et poésie dans la pensée de Paul Eluard (1953), *Brisées* (1966).

Arts et métiers de Marcel Duchamp (1946), *Brisées* (1966).

Autour de Joan Miró (1972), *Zébrage* (1992).

Autour des Nouvelles impressions d'Afrique [de Raymond Roussel] (1939), *Roussel l'ingénu* (1987) e *Roussel & Co* (1998).

Autre heure, autres traces... [Alberto Giacometti] (1978), *Au verso des images* (1980).

Autres « Pierres... » [Alberto Giacometti] (1966), *Pierres pour un Alberto Giacometti* (1991).

Bacon le hors-la-loi (1981), *Bois rituels des falaises* (1936), *Bacon le hors-la-loi* (1989), *Zébrage* (1992).

Bonjour Leiris ! Alors vous travaillez ? [Picasso] (1961), *Un Génie sans piédestal* (1992).

Boule blanche pour L'Enfant polaire [Georges Limbour] (1968), *Zébrage* (1992).

Caput mortuum (Le) ou la femme de l'alchimiste [William Buehler Seabrook] (1931), *Zébrage* (1992).

Ce que m'ont dit les peintures de Francis Bacon (1966), *Francis Bacon ou la vérité criante* (1974), *Au verso des images* (1980) e *Francis Bacon ou la brutalité du fait* (1996).

Ce que parler veut dire (1944), *La Règle du jeu* (2003).

Ce vide: Jean Aubier (1956), *Brisées* (1966).

Chevauchées d'antan (1987), *Zébrage* (1992).

Civilisation (1929), *Brisées* (1966) e Maubon (2005).

Comment j'ai écrit certains de mes livres [Raymond Roussel] (1936), *Brisées* (1966), *Roussel l'ingénu* (1987) e *Roussel & Co* (1998).

Communication au Congrès culturel de La Havane (1968), *Cinq études d'ethnologie* (1969) e Maubon (2005).

Conception et réalité chez Raymond Roussel (1954), *Roussel l'ingénu* (1987) et *Roussel & Co* (1998).

De Bataille l'Impossible à l'impossible Documents (1963), *Brisées* (1966), *À propos de Georges Bataille* (1988) e *Échanges et correspondances* (2004).

Débâcle (1929), *Brisées* (1966).

Dessins, gouaches et aquarelles de Picasso (1930), *Un Génie sans piédestal* (1992).

Dire [Picasso], *Zébrage* (1992) e *Un Génie sans piédestal* (1992).

Divines paroles [Ramón del Valle-Inclán] (1946), *Brisées* (1966).

Dix neuf (Le) mars 1944... [Picasso] (1972), *Un Génie sans piédestal* (1992).

Documents sur Raymond Roussel (1935), *Roussel l'ingénu* (1987) e *Roussel & Co* (1998).

Donjuanisme (Le) de Georges Bataille (1958), *À propos de Georges Bataille* (1988) e *Échanges et correspondances* (2004).

Du temps de Lord Auch (1967), *À propos de Georges Bataille* (1988) e *Échanges et correspondances* (2004).

Eau (L') à la bouche (1929), *Brisées* (1966).

Élie Lascaux (1945), *Brisées* (1966).

En fête avec André Masson (1977), *Au verso des images* (1980).

En joue ! [Philippe Soupault] (1926), *Zébrage* (1992).

Encens pour Berhané (1983), *Miroir de l'Afrique* (1995) e Budriesi (2012)

Espagne 1934-1936, exposition André Masson (1937), *André Masson et son univers* (1947) e *Brisées* (1966).

Et, en arrivant devant Manille... [Raymond Queneau] (1981), *Zébrage* (1992).

Ethnographe (L') devant le colonialisme (1950), *Brisées* (1966), *Cinq études d'ethnologie* (1969) e Maubon (2005).

Exposition (L') Picasso à la Galerie Louis Carré (1945), *Un Génie sans piédestal* (1992).

Expression (L') de l'idée de travail dans une langue d'inités soudanais (1952), *Zébrage* (1992).

Faire-part [Picasso] (1937), *Zébrage* (1992) e *Un Génie sans piédestal* (1992).

Féerie (Une) verbale [Picasso] (1972), *Un Génie sans piédestal* (1992).

Folklore et culture vivante (1970), *Zébrage* (1992).

Fox Movietone follies of 1929 (1929), *Brisées* (1966).

Francis Bacon aujourd'hui (1971), *Francis Bacon ou la vérité criante* (1974), *Au verso des images* (1980) e *Francis Bacon ou la brutalité du fait* (1996).

Fred Astaire (1935), *Brisées* (1966).

Génie (Un) sans piédestal (1988), *Un Génie sans piédestal* (1992).

Gens de la Grande Terre [Maurice Leenhardt] (1938), *Zébrage* (1992) e Maubon (2005)

Giacometti oral et écrit (1990), *Zébrage* (1992).

Glanes (1986), *Zébrage* (1992).

Glossaire: j'y serre mes gloses [note] (1925), *Brisées* (1966).

Glossaire: j'y serre mes gloses [présentation] (1939), *Brisées* (1966).

Grand jeu (Le) de Francis Bacon (1976), *Bacon le hors-la-loi* (1989) e *Zébrage* (1992).

Hans Arp [exposition] (1929), *Brisées* (1966).

Haut mal [prière d'insérer] (1943), *Brisées* (1966).

Henri Laurens ou la sculpture en bonnes mains [exposition] (1945), *Brisées* (1966).

Homme (L') et son intérieur (1930), *Brisées* (1966).

Humour (L') d'Érik Satie (1938), *Brisées* (1966).

Joan Miró (1929), *Brisées* (1966).

Jours de juin [Jacques-Eugène Leiris] (1946), *Brisées* (1966).

Justice pour Jacques Rabemananjara (inédit), *Zébrage* (1992).

Lettre (Une) de Raymond Roussel [à Eugène Leiris, présentée par Michel Leiris] (1949), *Roussel & Co* (1998).

Leur morale et la nôtre [Trotsky] (inedito), *Brisées* (1966).

Maison (La) de Bernarda [Federico García Lorca] (1946), *Brisées* (1966).

Mallarmé, professeur de morale (1943), *Brisées* (1966).

Marionnette (Une) d'Ubu (1954), *Brisées* (1966).

Martinique charmeuse de serpents [André Breton] (1949), *Zébrage* (1992).

Message de l'Afrique [conférence, 1948] (inédit), *Miroir de l'Afrique* (1995) e Maubon (2005).

Métaphore (1929), *Brisées* (1966).

Michel Fardoulis-Lagrange et le roman poétique (1944), *Brisées* (1966).

Modernité d'Élie Lascaux (1978), *Au verso des images* (1980).

Monade (La) hiéroglyphique [John Dee] (1927), *Brisées* (1966).
 Monde (Le) imaginaire d'André Masson [exposition] (1963), *Brisées* (1966).
 Mort de M. R. Roussel (1934), *Roussel & Co* (1998).
 Ne pas se contenter d'être ce que l'on est... [Gilbert Rouget] (1980), *Zébrage* (1992).
 Non hors du temps... [Picasso] (1968), *Un Génie sans piédestal* (1992).
 Note historiographique [relative à Haut mal] (inedito), *Miroir de l'Afrique* (1995).
 Note sur l'usage de chromolithographies... [en Haïti] (1953), *Brisées* (1966).
 Œil (L') de l'ethnographe (à propos de la Mission Dakar-Djibouti) (1930), *Zébrage* (1992), *Roussel & Co* (1998) e Maubon (2005)
 Opéra (L'), musique en action (1965), *Brisées* (1966), Oreste et la cité [Jean-Paul Sartre] (1943), *Brisées* (1966).
 Panorama du Panorama [Georges Limbour] (1976), *Zébrage* (1992).
 Peintre (Le) et son modèle [Picasso] (1973), *Au verso des images* (1980) e *Un Génie sans piédestal* (1992).
 Peinture (La) est plus forte que moi... [Picasso] (1964), *Un Génie sans piédestal* (1992).
 Peinture (Une) d'Antoine Caron (1929), *Zébrage* (1992).
 Picasso écrivain ou la poésie hors de ses gonds (1989), *Un Génie sans piédestal* (1992).
 Picasso et la comédie humaine ou les avatars de Gros Pied (1954), *Brisées* (1966) e *Un Génie sans piédestal* (1992).
 Picasso et les Ménines de Vélasquez (1959), *Un Génie sans piédestal* (1992).
 Pierres pour un Alberto Giacometti (1949), *Brisées* (1966) e *Pierres pour un Alberto Giacometti* (1991).
 Portraits [André Masson] (inedito), *André Masson et son univers* (1947).
 Posthume, ce livre ne l'était-il pas déjà... [Yves Elléouët] (1977), *Zébrage* (1992).
 Pour Wifredo [Lam] (1972), *Zébrage* (1992).
 Préambule à une histoire des arts plastiques de l'Afrique noire (inedito), *Miroir de l'Afrique* (1995).
 Présentation de La Fuite [Tristan Tzara] (1946), *Brisées* (1966).
 Proudhon, Marx, Picasso [Max Raphael] (1933), *Un Génie sans piédestal* (1992).
 Quant à Arnold Schoenberg (1947), *Brisées* (1966).
 Quarante-cinq, rue Blomet (1982), *Zébrage* (1992).
 Qui est Aimé Césaire ? (1965), *Brisées* (1966) e Maubon (2005).
 Rafaelillo le 9 octobre à Nîmes (1939), *Brisées* (1966).
 Rapace à l'œil bleu... [Georges Henri Rivière] (1985), *Zébrage* (1992).
 Réalisme (Le) mythologique de Michel Butor (1958), *Brisées* (1966).
 Regard vers Albert Métraux (1963), *Brisées* (1966) e *Cinq études d'ethnologie* (1969).
 Réponse à l'enquête « Faut-il brûler Kafka ? » (1946), *Brisées* (1966).
 Réponse à l'enquête « Pour une bibliothèque idéale » (1956), *La Règle du jeu* (2003).
 Reproductions (Des) [Picasso] (1966), *Un Génie sans piédestal* (1992).
 Rêve pour Henri Laurens (1955), *La Règle du jeu* (2003), pp. 1275-1276.
 Reverdy, poète quotidien (1962), *Brisées* (1966).
 Romancero du Picador [Picasso] (1960), *Un Génie sans piédestal* (1992).
 Sacré (Le) dans la vie quotidienne (1938), *La Règle du jeu* (2003).
 Saint Matorel martyr [Max Jacob] (1945), *Brisées* (1966). Saints noirs [King Vidor] (1930), *Zébrage* (1992).
 Sartre et Baudelaire (1947), *Brisées* (1966).
 Savoir vivre (Le) du créateur [Fernand Léger] (1955), *Zébrage* (1992).
 Sur le voyage de Magellan (1957), *Zébrage* (1992).
 Sur Raymond Queneau (1962), *Brisées* (1966).
 Surréalisme (Le) et l'unité (inédit), *Zébrage* (1992).
 Talkie (1929), *Brisées* (1966).
 Toiles récentes de Picasso (1930), *Un Génie sans piédestal* (1992).

Tout ce qui existe est situé... [Max Jacob] (1967), *Zébrage* (1992).

Trois fois dit, comme pour mieux enfoncer le clou... [Pierre Guyotat] (1970), *Zébrage* (1992).

Vie aventureuse (La) de Jean-Arthur Rimbaud [Jean-Marie Carré] (1926), *Brisées* (1966).

Voyageur (Le) et son ombre [Raymond Roussel] (1935), *Roussel l'ingénu* (1987) e *Roussel & Co* (1998).

TRADUZIONE DEGLI SCRITTI DI M. LEIRIS SULLA POSSESSIONE

1. Michel Leiris

L'occhio dell'etnografo

A Proposito della Missione Dakar- Gibuti *

L'11 maggio 1912 – allora avevo 11 anni – i miei genitori mi portarono al Théâtre Antoine per assistere a *Impression d'Afrique* di Raymond Roussel, che si rappresentava per la prima volta in quel teatro.

Si ricorderà lo scandalo suscitato da questa commedia, che l'autore aveva tratta da un romanzo omonimo¹²¹⁷. Qualche tempo rima, il Théâtre Fémina aveva ospitato due serie di rappresentazioni di questo lavoro, in versioni ridotte: entrambe erano state accolte con risa sprezzanti da spettatori incapaci di cogliere una poesia meravigliosamente fresca e nuova, ma di una tale stranezza che, ai loro occhi, essa non poteva apparire che come un intreccio di stravaganze. Andò nello stesso modo – e peggio ancora – alle repliche del Théâtre Antoine.

Il soggetto della commedia è molto semplice: la nave *Lyncée* naufraga sulle coste dell'Africa tropicale; accolti generosamente dal sovrano del paese – allora in lotto con una tribù nemica – i passeggeri, tra i quali vi sono membri di una grande compagnia di fenomeni tipo Barnum, preparano una serie di attrazioni per le feste dell'incoronazione che avrà luogo quando l'imperatore Ponukélé – il loro ospite – avrà annesso il regno del Dreischlaff, suo rivale. Nell'ultimo atto si vedrà il sovrano, Talou VII, rivestito da un mantello di gala raffigurante l'Africa, presiedere alla cerimonia dell'incoronazione sulla grande piazza della capitale, Ejut, cinta, per l'occasione da una palizzata in cui ogni palo regge una testa tagliata.

In precedenza, lo spettatore avrà assistito alle prove di vari numeri preparati dai passeggeri, all'esibizione di tutti i fenomeni, nonché ad alcuni intrighi di corte e a diversi supplizi, di una crudeltà più che raffinata, inflitti a un pugno di traditori. Tra le invenzioni rappresentate figura la famosa “statua in stecche di corsetto che si muove sui binari in polmone di vitello”, che fece a lungo parlare di sé; e tra le torture, quella consistente nell'imprimere col ferro incandescente, sulla pianta dei piedi di un falsario, l'intero testo del documento incriminato.

Oltre a quanto vi è di assolutamente geniale in tali costruzioni poetiche, l'opera di Roussel – senza che l'autore l'abbia intenzionalmente perseguito – offre il doppio interesse di presentare, da un lato, un'Africa quale (o quasi) potevamo concepirla nella nostra fantasia di ragazzi bianchi; e dall'altro, un'Europa di fenomeni e invenzioni strampalate, quale forse era impressa nella mente di quelli che con disprezzo definiamo “primitivi”.

La mia prima nozione dell'Africa reale risale all'epoca in cui, interessandomi agli scritti di Roussel – che conoscevo come amico di famiglia – sognavo paesi lontani e tortuose scoperte, collocando sullo stesso piano l'avventura del viaggio materiale e l'avventura poetica, la quale altro non è che un viaggio ancora più deludente e assai meno reale.

Molto tempo dopo, quando già conoscevo Marcel Griaule¹²¹⁸ e mi occupavo di etnografia (scienza che ha questo di magnifico: ponendo tutte le civiltà sullo stesso livello e non considerando a priori nessuna di esse come più valida di un'altra, malgrado la complessità più o meno grande delle sovrastrutture e la raffinatezza più o meno accentuata delle nozioni cosiddette morali, è la scienza più generalmente umana perché non si limita – come la maggior parte delle altre – agli uomini bianchi, alla loro mentalità, ai loro interessi, alle loro tecniche, ma si estende alla totalità degli uomini, studiandoli nei loro rapporti reciproci e non in modo arbitrariamente individuale), ebbene

*[trad. it. di C. Maubon]

¹²¹⁷ R. Roussel, *Impression d'Afrique*, Lemerre, Paris 1910.

¹²¹⁸ “Vidi Griaule per la prima volta nel luglio 1929. È una delle date della mia vita... Le prime letture etnografiche risalgono a qualche anno prima: come parecchi altri, sono arrivato all'etnografia attraverso “l'arte nera”.

molto tempo dopo, giunto a quell'età prossima alla trentina in cui si comincia a rimpiangere violentemente la propria infanzia per quanto in essa vi era di poesia, ebbi la fortuna (grazie a persone come me sensibili a tutto ciò che partecipa di questa fantasmagoria infantile) di avere tra le mani il libretto di Helen Bannerman intitolato *The Story of Little Black Sambo*¹²¹⁹ – un classico dei racconti per bambini – la cui azione si svolge in Africa o nelle Indie (poco importa): sotto una forma totalmente diversa da quella che mi aveva colpito in Roussel, in esso trovai, insieme al meraviglioso della mia infanzia, l'ossessione esotica:

Storia di Little Black Sambo

C'era una volta un ragazzino nero il cui nome era Little Black Sambo.

E sua madre si chiamava Black Mumbo.

E suo padre si chiamava Balck Jumbo.

E Black Mumbo gli fece una bella Giacchetta Rossa e un paio di bei Calzoncini Azzurri.

E Balck Jumbo andò al Bazar e gli comprò un bell'Ombrello Verde, e un delizioso paio di Scarpe Porpora con delle Suole Cremisi e una Fodera Cremisi.

Little Black Sambo non era, allora, grandioso?

Dunque mise i suoi Bei Vestiti e se ne andò a fare un giro nella Giungla. E presto incontrò una Tigre. E la Tigre gli disse: "Little Black Sambo, adesso ti mangerò!". E Little Black Sambo le disse: "Oh non mi mangiare, per favore, Signora Tigre, e ti darò la mia bella Giacchetta Rossa".

Allora la Tigre disse: "Molto bene, per questa volta non ti mangerò, ma tu mi darai la tua bella Giacchetta Rossa". Dunque la Tigre prese al povero Little Black Sambo la bella Giacchetta Rossa e se ne andò dicendo: "Adesso sono io la più grandiosa Tigre della Giungla".

E Little Black Sambo continuò il suo cammino e presto incontrò un'altra Tigre che gli disse: "Little Black Sambo, adesso ti mangerò!" E Little Black Sambo le disse: "Oh non mi mangiare, Signora Tigre, e ti darò i miei bei Calzoncini Azzurri". Dunque la Tigre prese al povero Little Black Sambo i suoi bei Calzoncini Azzurri e se ne andò dicendo: "Adesso sono io la più grandiosa Tigre della Giungla".

E Little Black Sambo continuò il suo cammino e presto incontrò un'altra Tigre che gli disse: "Little Black Sambo, adesso ti mangerò!" E Little Black Sambo le disse: "Oh non mangiarmi, Signora Tigre, e ti darò le mie belle Scarpettine di Porpora con Suole Cremisi e Fodera Cremisi".

Ma la Tigre disse: "Cosa vuoi che faccia con le tue scarpe? Ho quattro piedi, tu ne hai solo due: non hai abbastanza scarpe per me".

Ma Little Black Sambo le disse: "Potresti metterle alla orecchie". Giusto – disse la Tigre -, è un'ottima idea. Dammele, e non ti mangerò, per questa volta".

Dunque la Tigre prese al povero Little Black Sambo le sue bella Scarpe Porpora con Suole Cremisi e Fodera Cremisi e se ne andò dicendo: "Adesso sono io la più grandiosa Tigre della Giungla".

E presto Little Black Sambo incontrò un'altra Tigre che gli disse: "Little Black Sambo, adesso ti mangerò!" E Little Black Sambo le disse: "Oh non mangiarmi, per favore, Signora Tigre, e ti darò l'Ombrello Verde". Ma la Tigre gli disse: "Come vuoi che possa tenere un ombrello, se ho bisogno di tutte le mie forze per camminare?"

"Potresti fare un nodo alla tua coda, e reggerlo in questo modo" rispose Little Black Sambo.

"Giusto – disse la Tigre -. Dammelo, e non ti mangerò, per questa volta".

Dunque la Tigre prese al povero Little Black Sambo il suo bell'Ombrello Verde e se ne andò dicendo: "Adesso sono io la più grandiosa Tigre della Giungla".

E il povero Little Black Sambo se ne andò piangendo perché le Tigri cattive gli avevano preso tutti i suoi Bei Vestiti.

¹²¹⁹ H. Bannerman, *The Story of Little Black Sambo*, ed. Chatto and Windus, London 1928.

All'improvviso egli sentì un orribile rumore che risuonava così: “ Gr-r-r-r-rrr”, e diventava sempre più forte. “ O Dio – disse Little Black Sambo - , sono le Tigri che ritornano per mangiarmi! Che fare?” Corse veloce a una palma e gettò un'occhiata da dietro l'albero, per vedere cosa fosse.

E lì vide tutte le Tigri che lottavano e litigavano per sapere quale di loro fosse più grandiosa. Alla fine si adirarono a tal punto, che lasciarono i loro Bei Vestiti e presero a dilaniarsi con i loro artigli e ad azzannarsi con i loro enormi denti bianchi.

E vennero rotolando e ribaltandosi fino ai piedi dell'albero dietro il quale era nascosto Little Black Sambo, ma egli saltò velocemente dietro l'ombrello. E le Tigri si presero tutte per la coda, litigando e mordendosi, così che si ritrovarono tutte intorno all'albero in tondo.

Allora, quando le Tigri furono molto piccole e molto lontane, Little Black Sambo saltò sui suoi piedi e gridò: “ Oh Tigri! Perché avete lascito tutti i vostri Bei Vestiti? Forse perché non ne avete più bisogno?” Ma le Tigri risposero soltanto: “Gr-r-r-r-rrr!”

Allora Little Black Sambo disse: “ Se ne avete bisogno ditelo, se no li porto via”.

Ma le Tigri non volendo lasciarsi la coda, dimodoché potevano dire solo: “Gr-r-r-r-rrr!”

Dunque Little Black Sambo rimise i suoi Bei Vestiti e se ne andò.

E le Tigri erano molto, molto arrabbiate, e non volevano mai lasciarsi la coda.

Ed erano così arrabbiate che corsero intorno all'albero, cercando di divorarsi, e corsero sempre più rapide, fino a turbinare così veloci che non si potevano più vedere le loro gambe.

E corsero sempre più veloci, e sempre più veloci, fino al momento in cui si fusero, e lasciarono solo un'enorme pozza di burro sciolto (o “ghi”, come si dice nelle Indie) intorno all'albero.

In quell'istante Balck Jumbo tornava a casa dal lavoro con un'enorme pentola di rame tra le braccia, e quando vide ciò che rimaneva di tutte le Tigri disse: “ Oh che delizioso burro fuso! Lo porterò a casa perché Balck Mumbo lo cucini”.

Quando Balck Mumbo vede il burro fuso, quanto fu contenta! “ Adesso – disse – avremo delle frittelle per cena!”

Dunque prese della farina, delle uova, del latte, dello zucchero, del burro, e fece un gigantesco vassoio di frittelle assolutamente squisite. E le fece rifriggere nel burro fuso che avevano prodotto le Tigri, e le frittelle furono gialle e brune, proprio come dei Tigrotti.

E tutti si sedettero per cena. E Balck Mumbo mangiò ventisette frittelle, e Balck Jumbo ne mangiò cinquantacinque, ma Little Black Sambo centosessantanove, perché aveva tanta fame!

Il ragazzino nero che piange sui propri vestiti rubati, nella foresta piena di tigri che potrebbero anche divorarlo ma che mangerà egli stesso con appetito da giovane cannibale; i due re neri di Roussel che si affrontano in duello, travestiti da Margherita del *Faust*, nel secondo atto della citata commedia vedo ancora le loro cuffie di pizzo, le loro guance nere incorniciate da magnifiche trecce bionde, e odo ancora le grida orribili che emettevano); o la giovane condannata che viene messa a morte nell'atto III, esponendola a uno di quei tremendi temporali delle regioni tropicali con la fronte munita di un lungo parafulmine e i piedi calzati da scarponi metallici poggiati al suolo; quel sovrano selvaggio che a lungo si vide nei manifesti, con il gibus in testa, polsini impeccabili in strabiliante contrasto con i suoi orpelli screziati, e i tacchi *Wood- Milne* fissati direttamente ai piedi nudi; altrettante immagini appena un più fantasiose delle rappresentazioni che un europeo medio può farsi di un paese esotico, non vedendo più in là del *Malikoko roi nègre* (lo spettacolo di successo dello Châtelet), anche se è colto: poiché la sua cultura europea gli pone delle lenti deformanti nella mente, egli non può liberarsi dei suoi tic e delle sue manie puramente locali, e vede tutto ciò che proviene dagli uomini di altri climi e altre razze attraverso la sua mentalità bianca – e cioè senza che egli se ne renda conto, in maniera del tutto fantasmagorica. Ù

Un viaggio di studio effettuato in base alle discipline etnologiche . come quello cui penso di collaborare , sotto la direzione del mio amici Griaule, da Dakar a gibuti – deve contribuire a dissipare parecchi di questi errori e a smontare molte delle loro conseguenze, incluso il pregiudizio razziale, iniquità contro cui non ci si scaglierà mai abbastanza. Ciò è sufficiente per conferire a questa impresa, oltre al suo interesse scientifico, un'ampia portata umana.

Per quanto riguarda me, che vedo soprattutto nel viaggio - oltre al metodo migliore per acquisire una conoscenza reale, così viva - la realizzazione di alcuni sogni d'infanzia e insieme un mezzo con cui lottare contro la vecchiaia e la morte gettandosi a capofitto nello spazio per sfuggire con l'immaginazione allo scorrere del tempo (dimenticando inoltre la propria personalità transitoria attraverso un contatto concreto con un gran numero di uomini all'apparenza molto diversi), io mi auguro - per quanto abbia poco predilezione per il proselitismo - che il maggior numero possibile dei miei amici artisti e letterati - per lo più assorbiti oggi in preoccupazioni, in fin dei conti, unicamente estetiche, o impegnati in sterili dispute di gruppo - facciano come me: che viaggio non da turisti (il che significa viaggiare senza cuore, senza occhi e senza orecchie) ma da etnografi, così da diventare abbastanza uomini per dimenticare le loro mediocri, piccole "maniere da bianche" (come dicono certi neri) e ciò che credono essere la loro "persona" di intellettuale avvicinandosi al protagonista - ingenuo forse, ma tanto più ammirevole - di questo racconto songhai¹²²⁰ che trovo infinitamente commovente:

Un uomo, il cui nome era Abarnakat, viaggiava con i suoi compagni. Aveva un cordone rosso legato al collo, una coperta rossa e un asino. Si legava al piede il suo asino e stendeva la coperta per dormire.

Un giorno che dormiva, uno dei suoi compagni si alzò, gli staccò il cordone rosso dal collo, lo legò al proprio collo, alzò piano piano Abarnakat per togliere la coperta rossa, staccò l'asino, andò sotto un albero, stese la coperta e si legò l'asino al piede.

Quando Abarnakat si svegliò e vide quell'uomo, con un cordone rosso legato al collo, l'asino al piede, e lui sdraiato sulla coperta, disse: " Questa persona è Abarnakat; e io chi sono?" E si alzò piangendo.

¹²²⁰ A. Hacquard e F. Dupuis, *Manuel de la langue songay*, Maisonnneuve, Paris 1897, pp. 75-76. Racconto songhai di Timbuctu riprodotto sotto il titolo *Simplicité* da Maurice Delafosse in *L'âme nègre*, Payot, Paris 1992.

2. Michel Leiris

Il toro di Seyfou Tchengher*

In Abissina la maggior parte della malattie è attribuita alla possessione da parte degli *zar*, geni maschi e femmine che vengono rappresentati come uomini invisibili – che abitano generalmente la *brousse*, in luoghi boscosi o rocciosi – e ai quali moltissime persone, colpite da loro, dedicano un culto per conciliarsi il loro favore e per guarire. Lo *zar* attacca più di frequente le femmine che i maschi; anche la caratteristica più usuale della setta dello “*zar*” è costituita da un gruppo di donne malate che frequentano la casa di una grande posseduta che è divenuta guaritrice, e si riuniscono a date fisse, in occasione delle feste principali della religione ufficiale.

Il trattamento abituale consiste nel fare entrare in *trance* la persona malata e, poiché intanto il genio è “disceso” su di lei”, a interrogare quest’ultima ripetendo l’operazione finché questo, per bocca della persona malata, rivela la propria identità: lo si prega allora di perdonare, mediante un sacrificio di cui lui stesso indicherà la natura, la specie e il colore della vittima. In seguito la posseduta dovrà offrire al suo *zar* un sacrificio annuale.

Condannate dei preti cristiani e dai musulmani, queste sette sono assai mal viste, ma le persone che si dichiarano malate di *zar* sono talmente numerose che soltanto i posseduti professionali (guaritori e guaritrici) formano un gruppo un po’ a parte. In quasi tutte le famiglie, la donna “che ha lo *zar*” è rispettata e svolge un ruolo importante: la si consulta per le discussioni d’affari, e questioni di giustizia; ella interviene nei matrimoni, nei divorzi, nei parti, spesso predice il futuro. Lo *zar*, ereditario, si trasmette il più delle volte da madre in figlia; ma può anche passare a un collaterale o dal padre ai figli.

Pare che questa istituzione, sopravvivenza dei culti che, in questo paese, precedettero il cristianesimo, abbia un’estensione larghissima. Lo *zar* si incontra in Abissinia, in Arabia, in Egitto, in Eritrea, nella costa francese della Somalia, nel Sudan anglo-egiziano... Le si avvicina peraltro il *bori* nel paese haoussa e fino a Marrakesch, Tunisi e Tripoli.

La missione Dakar-Gibuti, ha rilevato l’esistenza di sette molto simili in diversi punti del suo percorso, in particolare nel Sudan francese¹²²¹.

Il testo che segue è il commento di dodici immagini tratte dai documenti raccolti dalla missione nel corso del suo soggiorno a Gondar. La prima è la riproduzione del disegno a inchiostro colorato eseguita dal capo della chiesa Enqo Bahri (membro della principale setta di *zar* di Gondar malgrado la sua qualità di ecclesiastico) sul *recto* del foglio 10 del manoscritto 332 della collezione, serie di ritratti di *zar*, che gli erano stati commissionati. Il secondo è una fotografia di Malkam Ayyahou, vecchia guaritrice, capo della setta di cui fa parte Enqo Bahri e che è stata la nostra principale informatrice su questa questione. Gli altri dieci sono foto scattate da Marcel Griaule nel corso del sacrificio a Seyfou Tschenger, l’8 ottobre 1932.

Per la redazione di questo articolo ho utilizzato le mie annotazioni e quelle prese in amharigna dal letterato abissino Abba Jérôme, delegato dall’imperatore al seguito della spedizione per supportare nelle ricerche. Le note prese da Abba Jérôme, sia nel corso delle inchieste che ha effettuato con me, sia nel corso delle cerimonie alle quali, grazie a lui, ci è stato possibile assistere, costituiscono il manoscritto 236 (A, B, C, D) della collezione. Io mi sono largamente ispirato a queste note, tradotte

* [Traduzione di L. Budriesi]

[NdT] Il termine *brousse* non è facilmente traducibile con “boscaglia”, “savana”, “sterpaglia”, in quanto in Africa esso designa, al di là del tipo di vegetazione, lo spazio che è *fuori* dell’abitato, in genere considerato denso di pericoli. Per questo il non viene tradotto e reso in corsivo.

¹²²¹ A Kita e a Bamako, la setta del *dyédounou* o “tamburo d’acqua”; a Mopti quella dell’ *ollé horé* o “danza dei folli”, differente dalla precedente in quanto è una setta mista, comprendente un numero quasi equivalente di maschie e di femmine.

da Abba Jérôme e da me stesso sul terreno, ricorrendo ai nostri informatori ogni volta che ne abbiamo avvertito la necessità.

Questo articolo, necessariamente sintetico, può sperare tutt'al più di mettere a fuoco alcuni aspetti fondamentali del problema.

Prima immagine: Seyfou Tchenger, vestito in pompa magna, è circondato dalle sue guardie nobili o *wouriéza*. Porta la croce sulla fronte, e tiene la spada sguainata fuori dal fodero d'oro. Secondo Malkam Ayyahou suo “cavallo” (cioè donna che è posseduta da lui), egli è il capo di tutti gli *zar*. Quando discende su qualcuno, quando qualcuno entra in *trance*, parlando per la bocca di colui che possiede, *Seyfou* fa il *foukkara*, vale a dire recita il suo tema di guerra, come un soldato o un cacciatore che si presenta vantandosi delle proprie vittorie, e dice anzitutto: “ In nome del Padre del Figlio e dello Spirito Santo, Dio unico”, poi:

Guida dei quaranta
Organizzatore dei quaranta
Colui che ne uccide mille
Colui che ne ferisce mille
Colui che ne frusta mille
Colui che ne fa frustare mille
Seyfou Tchenger
*Armatura di tutti gli awolia*¹²²²

E ancora:

Colui che penetra nel mare
Colui che porta i djinn alla disperazione
Seyfou Djima Djima
Colui che non rientra senza avere ucciso
*Il bufalo e il doukoula*¹²²³
*Uccisore dell'Occhio d'ombra*¹²²⁴
Organizzatore degli zar

Egli può anche dire:

Profanatore dei preti
Profanatore d'altare

e:

Guaritore dei morti
Come il Creatore

Seyfou Tchenger è il più grande di tutti gli *zar*. Egli comanda direttamente ai “quaranta” che costituiscono quella che viene chiamata “ la casa di destra” e indirettamente “ ai novantotto” che sono la “casa di sinistra”. Egli è un grande nemico dei *djinn* o demoni dell'acqua; e per questo viene chiamato: “ fenditore del mare e uccisore dei *djinn*”. Allorché, dopo avere studiato quattordici anni a Gerusalemme, egli ritorna da sua madre *Wourer* presso il lago Tana, libera sua sorella *Rahiélo* , genio delle peste e del colera, che un *djinn* aveva portato via e condotto nel “mare” del Nilo Bianco.

¹²²² Grande *zar* o grande illuminato

¹²²³ Sorta di antilope

¹²²⁴ Varietà di spirito malvagio

Dicendo: “In nome del Padre...” egli uccide il *djinn* con il proprio arco. Nello stesso tempo *Rahiélo* libera i cinque figli che aveva avuto dal *djinn*. Questi cinque bambini nati nel mare sono della casa di sinistra.

Seyfou è un buon cristiano. È da Dio che deriva il potere di “annullare”, prima di consegnarli ad altri *zar*, coloro che vuole fare ammalare perché si sono comportati male o disprezzano lo *zar*, e ancora quelli che lui stesso vuole possedere (o fare possedere da uno dei suoi) al fine di sottrarli agli spiriti malvagi. Ritornando da Gerusalemme, dove aveva imparato a dire messa secondo il rito degli Amhara, era indeciso, non sapendo come comportarsi per esercitare il sacerdozio di capo degli *zar*, essendo inteso che non poteva fare i canti e le danze religiose, che fanno parte del rito cristiano. Suo fratello *Seyd Kadere* e lui stesso andarono, per questo, a consultare il grande santo Abbo e questi consigliò loro come mezzo per ammansire gli *zar* la *wadadja* o riunione notturna ove li si attira cantando alla maniera musulmana. Secondo *Seyfou* la *wadadja* “guarisce chi è spezzato e chi è malato, è un grande rimedio”. È per questo che presso i grandi posseduti che rivestono il ruolo di guaritori si fanno delle *wadadja* dove, attraverso canti, percussioni di tamburi e battimenti di mani, si fanno entrare i malati in *trance* al fine di guarirli. Si dice di *Seyfou* che sia capace di essere un protettore così come un castigatore.

Colui che rompe per riparare
Colui che strappa per ricucire

Poi il capo della chiesa Enqo Bahri [dice]: “*Seyfou* ha fatto un patto con *Abbo*. *Abbo* è entrato nel patto dicendo: “Io distruggerò tramite te con il fulmine e con il tuono, chi non crede al Salvatore del Mondo, chi non onora Michele e Gabriele e chi non celebra le feste”. E *Seyfou*, nello stesso tempo, gli giura di seguire i suoi ordini, di punire chi profanerà le feste, chi non santificherà la domenica, chi non onorerà il corpo e il sangue di Cristo, divenendo malattia, divenendo epidemia, comandando su sua sorella *Rahiélo* con tutte le sue armi, i suoi *chankalla*¹²²⁵; entrando attraverso la malattia del ventre, il mal di testa, le coliche addominali (o uterine o utero), il male di milza, il reumatismo, la malattia degli occhi, il *buda*¹²²⁶, lo *zar buda*, lo *zar*, la peste (che fa ammalare tutta la casa, uccidendo tutti), l’attacco improvviso, il *methat*¹²²⁷, il malocchio, l’occhio d’oro; entrando attraverso il *shotalay*¹²²⁸ e l’occhio d’ombra. Così, entrando, getta nella disperazione i preti e il popolo. Se i preti contravvengono ai loro doveri egli si fa giudice e li mette in pericolo durante i canti, nel santuario, o durante le preghiere e durante le messe. Egli uccide coloro che non si vogliono convertire al bene e che non si vogliono moderare. Se non hanno un carattere difficile, li fa divenire collerici, invia loro la lussuria, li fa uscire dal monastero per distruggerli”.

La vittima appropriata per *Seyfou Tchenger*, quella che gli viene sacrificata sia come *maqwadasha* (offerta che lo *zar* reclama per bocca della persona che ha reso malata e di cui la stessa consumerà la carne, a scopo medicinale), sia come *djebata* (offerta fatta allo *zar* da parte di una persona desiderosa di assicurarsi la sua protezione, avendo la cerimonia il carattere di un banchetto comunitario nel corso del quale la carne viene divisa tra la persona sulla quale discende lo *zar* e coloro che vi assistono), la vittima particolare di *Seyfou Tchenger*, quella che lo caratterizza e distingue, lui e i suoi, dagli altri *zar*, è un ariete, un montone, oppure un toro rosso con la fronte bianca. L’animale deve avere, se possibile, le due corna uguali, delle macchie bianche sulla coda e ai piedi. Se è un toro, la giogaia deve essere rossa.

Inoltre *Seyfou* ama le fumigazioni di legno di sandalo e sembra essere legato al limone.

La scorta di Seyfou è di limoni,

¹²²⁵ Termine dispregiativo attraverso il quale gli Abissini indicano le popolazioni di razza negroide.

¹²²⁶ Spirito che beve il sangue di chi possiede o gli fa bere invisibilmente il sangue di altri. Chi è catturato dal *buda* passa per essere suscettibile di trasformarsi in iena.

¹²²⁷ Maleficio che fa morire molto rapidamente, con il delirio.

¹²²⁸ Spirito che rende le donne sterili, soggette ad aborti o incapaci di procreare bambini vitali.

La sua scorta è di limoni teneri
si canta
E ancora:

Il limone abbonda alla sua porta
Senza Seyfou Tchenger lo si raccoglierà?

Seconda immagine. Malkam Ayyahou. Nata a Gondar da padre gondariano, che è stato capo della chiesa di Baata, e da madre tigrina, Malkam Ayyahou ha viaggiato molto: in Eritrea fino al golfo di Massaua, a Choa, a Kaffa (da cui ha portato tre schiave, un dono che le avrebbero fatto dei capi in cambio di oggetti di vimini che lei avrebbe donato loro). Il suo primo marito fu ucciso nella battaglia di Adua ove combatteva nell'esercito italiano.

Quando Seyfou Tchenger scese per la prima volta su Malkam Ayyahou, racconta una delle sue adepti, lei stette per tre anni mangiando foglie di *chat* (pianta dalla foglie eccitanti che i grandi posseduti consumano come i musulmani) e dei “fiori” di mais brillati. Lo *zar* si dichiarò soltanto come “*Tchengerié*” senza rivelare precisamente la propria identità. Un chierico, di nome Tasamma sottoponendola all'interrogatorio regolamentare durante le *trance*, districò i diversi *zar* da cui ella era posseduta. All'inizio della possessione da parte di *Tchengerié* (al quale ella diede il nome sotto il quale lo indica comunemente: mio padre *Tchengerié*), Malkam Ayyahou era come pazza. Se suo marito prendeva del tabacco, questo dispiaceva allo *zar* che la faceva uscire di sé, la faceva arrampicare agli alberi e gettarsi giù in modo tale che la si credeva morta.

Il solo figlio attualmente vivente di Malkam Ayyahou è una figlia molto bella, Emawayish, divorziata molte volte (fatto normale in Abissinia). Alcuni dicono che Emawayish, già posseduta, succederà alla madre in qualità di guaritrice e aprirà a suo volta un “*guenda*”, abbeveratoio o vassoio rituale del caffè che è l'attributo principale dei grandi illuminati. Ma non sembra che Emawayish tenga molto a questa eredità, perché le potrebbe impedire di risposarsi, in quanto gli uomini non amano molto, in generale, sposare donne possedute.

Ancora oggi Malkam Ayyahou porta nel ventre un bambino calcificato. È stato il grande *zar Abba Yosef* che ha calcificato il feto prima di possederla: “lui ha fatto abortire il suo cavallo perché egli non vuole entrare se non nei propri luoghi”.

Gli altri grandi geni che possiedono Malkam Ayyahou sono: *Rahiélo*, sorella di *Seyfou*; *Abba Qwosqwos*, che spinge Malkam Ayyahou a costruire delle case in vista di rivenderle; *Chankit*, serva negra di *Rahiélo*, che possedette Malkam Ayyahou durante il suo viaggio a Kaffa dove ci sono molti *chankalla*. Ciascuno di questi *zar* gioca un ruolo nettamente fissato nella vita di Malkam Ayyahou. Così, in quanto *Tchengerié* elle tiene il suo *guenda* di guaritrice, in quanto *Abba Yosef* compie i suoi doveri cristiani e si occupa di affari di giustizia, come *Abba Qwosqwos* interviene nelle controversie legate a interessi, come *Chankit* serve da mangiare e da bere a coloro che vanno nella sua casa.

Anche se un po' screditata per la sua qualità di *balazar* (“che ha lo *zar*” vale a dire posseduta) - per il fatto che esercita la professione di guaritrice, riceve nella sua casa gente di tutti i tipi - casa che è, a un tempo, ricovero dove abitano dei pensionanti (spesso delle prostitute che devono prostituirsi in quanto i loro mariti le hanno lasciate a causa della loro malattia), hotel (perché nella casa di un *awolia* lo straniero è sempre il benvenuto), caffè ove vengono uomini attirati dalle *wadaja* (in quanto in queste riunioni di adepti essi vedranno delle donne in *trance* ballare, cantare, provarli)- Malkam Ayyahou è una notabile di Gondar.

È vero che discende dagli imperatori ed è una *balabbat*, vale a dire detentrica di una proprietà ereditaria.

Come accade agli altri posseduti, quando uno *zar* maschio è sopra di lei, bisogna rivolgersi a lei al maschile. Il fatto che, dopo varie storie di famiglia, abbia deciso il divorzio definitivo di sua figlia dal primo marito, ha fatto sì che quest'ultimo, per disprezzo, si era messo a chiamarla “ Madame *Tchengerié*” in luogo di “Mio padre *Tchengerié*”.

Il sacrificio che noi offrimmo l'8 ottobre 1932 nella casa dove Malkam Ayyahou risiede a Gondar, parrocchia Baata, non fu il primo. Oltre a un sacrificio di un montone a sua figlia, per lo *zar Abba Moras Worqué*, abbiamo offerto a Malkam Ayyahou una pecora bianca per *Rahiélo* e anche parecchi polli di diversi colori per gli *zar* di alcune adepti. Inoltre io ho offerto un montone rosso e bianco screziato per *Azaj Douho*, *zar* della lebbra, e ho ricevuto, da parte di *Seyfou Tchenger*, come ringraziamento per il toro che aveva donato Griaule, due galli bianchi per lo *zar* musulmano *Seyd Kader*, che Malkam Ayyahou mi aveva assegnato come protettore.

Le immagini che seguono sono tratte dal sacrificio dell'8 ottobre, atto principale di una cerimonia che dura una settimana.

Terza immagine Nella corte di Malkam Ayyahou, verso le dieci del mattino. Fino a all'una di notte si è “tirata la *wadadja*”, cantando

Voglio il suo sangue, voglio il suo sangue

Del signore voglio il toro

Voglio il suo qellié¹²²⁹, voglio la sua mora¹²³⁰

Del signore voglio la mora

e molti altri canti. Un gran numero di geni si sono manifestati, discendendo sulle adepti, mai sui pochi assistenti maschi, e facendo fare alle femmine il *gurri*, movimento rotatorio della testa o pendolare del busto dal dietro in avanti, caratteristico della *trance*¹²³¹. Si è servito il caffè secondo il rituale, mentre Malkam Ayyahou recitava delle preghiere. Poiché le danze erano troppo lunghe e troppo violente, sono state arrestate dicendo: “La Croce è in piedi”.

Il mattino, dopo un nuovo caffè – servito tre volte secondo la regola - Malkam Ayyahou si è cinta la fronte con un diadema guarnito di una criniera di leone. Ai suoi adepti in *trance* ha consegnato, dopo delle benedizioni, gli ornamenti che spettano alle guardie nobile di *Seyfou*. Poi si è recata sul luogo del sacrificio.

L'immagine mostra come si sta atterrando il toro. Le due zampe anteriori sono già state legate strette. Un uomo rovescia le testa dell'animale, intanto che un altro si appresta a legare le zampe posteriori. Verso la parte alta della fotografia, si vedono gli adepti che circondano Malkam Ayyahou che è seduta e tiene nelle mani la frusta di cui *Seyfou Tchenger* si serve “per battere gli ignoranti che non hanno studiato” e con la quale “frusta i cattivi che si allontanano da quanto prescrive il maestro”. Un grande cesto di vimini, posato a terra, contiene le gallette molli di sorgo – spalmate di burro e di salsa al *berberi* – che verranno distribuite a tutti coloro che assistono dopo lo sgozzamento, con altri cibi solidi: diverse tipi di cereali grigliati, pani di *dabbo*, palline al miele e al *noug*.

¹²²⁹ Pelle di animale, che servirà - secondo i casi e secondo la natura della vittima - sia per sedersi, sia per sdraiarsi.

¹²³⁰ Diaframma

¹²³¹ Malkam Ayyahou fa risalire l'origine del *gurri* all'origine dello *zar*. Quando Eva, avendo avuto trenta figli da Adamo e credendo che Dio l'accusasse di lussuria, ebbe cacciato i quindici più belli e Dio l'ebbe maledetta dicendo: “Quelli che tu hai cacciato, che restino cacciati!” – questa è l'origine degli *zar* - i bambini scacciati si rifugiano nella *brousse* facendo il *gurri* per manifestare la loro contentezza. “Come qualcuno che sposa i suoi figli con festeggiamenti, dice Malkam Ayyahou, così fare il *gurri* è segno di gioia. Quando gli *zar* abitano gli uomini visibili dopo averli dominati e vinti, essi fanno il *gurri* perché sono contenti di avere vinto. Dopo che un cacciatore ha ferito la belva, essa cade a terra e si agita prima che esca la sua anima; questo è il significato del *gurri*. Allo stesso modo che un pollo sgozzato salta e si dibatte prima che esca la sua anima, così lo *zar*, dopo aver vinto il suo cavallo, lo mette in ansia e gli fa fare il *gurri*”. Certi adepti considerano il *gurri* doloroso, per altri è un piacere analogo a quello che si prova a ritrovare dei parenti, per altri ancora una gioia considerandolo una sorta di coito tra la posseduta e la *zar* che le va a visitare. Gli *zar* della casa di destra fanno fare il *gurri* a destra (vale a dire nel senso delle lancette di un orologio, in rapporto a chi osserva) quelli della casa di sinistra lo fanno fare a sinistra.

La lotta con l'animale sarà lunga. Esso cadrà all'inizio sul lato sinistro, ma si dovrà ricominciare, perché solo il destro è il lato buono. Infine, quando la vittima è debitamente legata e immobilizzata, sarà il prete Ayyélé in persona, fratello della guaritrice, a sgozzarla.

Quarta immagine. Sono circa le dieci e un quarto. L'animale viene sgozzato. Si vedono ancora gli uomini che tengono le funi con le quali sono state legate le quattro zampe. In primo piano, a sinistra, aggirando i due, il capo della chiesa Enqo Bahri allunga, tenendola nella mano destra, la tazza del sangue che ha raccolto dalla ferita. Nascosta dietro i suoi veli Malkam Ayyahou - *Seyfou Tchenger* - berrà questo sangue, poi il genio l'abbandonerà perché il grande *zar* è là solo nel momento in cui si deve consumare il sangue, cedendo in seguito il posto a un suo rappresentante che mangerà la carne (misto crudo di dodici parti fegato, polmoni, coda, cosce, lingua, spalle, reni filetto – con sale, burro e salsa al *berberi*) rimpiazzato egli stesso da geni di ordini diversi, a seconda delle fasi della cerimonia.

Quinta immagine. Il toro agonizza. Due donne adepte, a destra, stanno gettando sulla ferita dell'acqua mielata e della birra contenute nelle piccole caraffe di cui sono munite. Entrambe sono vestite con abiti inerenti al loro *zar*, tuniche e fasce per la fronte. È un momento pericoloso perché dei demoni possono essere attratti dal sangue e colpire qualcuno che assiste. Anche gli uomini che hanno preso parte allo sgozzamento riceveranno per primi l'acqua mielata e la birra.

Sesta immagine. Due uomini coprono con erba il sangue sparso. La ferita fatta al collo del toro segue la linea della trachea. Se, per l'abbattimento ordinario, si incide trasversalmente, quando viene ucciso da un *awolia* si apre la gola in senso longitudinale, prima incidendo la pelle superficialmente, poi aprendo i lembi della ferita in modo da scoprire la trachea. È solo allora che la si incide. Questo modo di procedere, si dice, è sgradito al Creatore, essendo l'uscita dell'anima più lenta, ma lo si deve fare perché solo questa modalità permette di conservare la pelle integra, in modo che essa poi diventi "l'immagine" dell'animale.

Sul fondo si vede un'adepta china sulla brocca di birra che servirà alla comunione di coloro che assistono e Malkam Ayyahou protetta da un velo teso dalla adepte per proteggerla dal sole, si prepara a distribuire lei stessa le derrate.

Settima immagine. Vengono slegate le membra del toro morto. Ribaltata su un lato quando si è scoperta la trachea, la parte sinistra della gola lascia vedere la ferita. In secondo piano, a destra, un adepto porge a qualcuno una caraffa davanti al cesto di *dabbo*. Malkam Ayyahou continua la distribuzione.

Ottava immagine. Ore 10,30, comincia lo smembramento. La pelle è già stata tolta. Davanti e di profilo il prete Ayyélé tiene distrattamente il coltello sacrificale, che si vede nella sua mano sinistra. Circondata da adepti che le si affollano attorno, Malkam Ayyahou distribuisce ancora [vivande] e dà le sue benedizioni.

Nona immagine. Malkam Ayyahou non c'è più. Seguita dalle sue adepte, è rientrata sotto il *das*, riparo temporaneo realizzato con teli di tenda per la cerimonia. Nella corte i domestici con il coltello e la scure. Mentre due staccano il diaframma, uno dei due lo taglia con il coltello che tiene nella destra. A sinistra Tebabou, nipote di Malkam Ayyahou, giovane diacono, sta guardando¹²³²

¹²³² Sul carattere pericoloso del sacrificio ed anche dei riti della religione ufficiale, Tebabou sacrificatore per la madre Emawayish, dichiara: "Quando sgozzo il montone, lo sgozzo recitando la preghiera: " Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, Dio unico", e l'animale diventa cristiano. I cristiani ne mangiano, i musulmani mai....Dopo che ho ricevuto gli ordini, quando verso il sangue e sgozzo l'animale pregando, non smetto di temere che i demoni e gli *zar* mi pungano appoggiandosi sul sangue. È per questo che non smetto di pregare sottovoce. I demoni e gli *zar* inseguono con accanimento chi ha ricevuto gli ordini. Per quanto riguarda chi è illetterato e ignorante, dicono: " Lui è nostro" e se ne

Decima immagine. Sotto il *das*. Malkam Ayyahou è seduta sul suo letto di riposo, in mezzo agli adepti. In piedi davanti a lei, suo fratello, il prete Ayyélé, le pone il diaframma sulla testa, come un velo. Così parata, mangerà il misto di dodici parti di carne, nascosto sotto la toga di un'adepta.

Undicesima immagine. Sul terreno ricoperto di canne viene posto il *guenda* con sopra le tazze del caffè. Fra le tazze se ne distingue una più grande, piena di fondi di caffè detta *wamber* che significa "trono" o "giudice". Questi fondi di caffè sono impiegati per usi medicinali: massaggi, unguenti per piedi ecc....Sembra che certi casi le adepte li usino come *khol* per annerirsi gli occhi. Quando si vuole maledire qualcuno mediante il *guenda* si gira la tazza grande sul vassoio sacro.

Il caffè con il *chat* è l'alimento tipico degli *awolia*. Sono gli eremiti delle *brousse* che ne hanno introdotto l'uso; è il loro nutrimento preferito

La casa costruita con il caffè e con il chat
Non cade mai se la si spinge e si la si scuote

si canta

Un grande sceicco musulmano che viene chiamato Abba Wa (il "Grande Padre"), che certuni considerano il grande capo di tutti gli *awolia*, possiede una grande *guenda* nella provincia del Tigré ove risiede. A coloro che vanno da lui in pellegrinaggio e lo servono per un certo periodo come *keddām*, abitano nella sua casa, facendo il servizio del caffè e diversi lavori umili, egli concede il permesso di aprire il *guenda* che significa che il discepolo potrà, nel luogo di residenza che Abba Wa stabilirà, avere per sé e curare a sua volta i malati. Si dice "stendere" o "aprire" un *guenda* come i preti dicono "stendere" o "aprire" il Davide quando si tratta di aprire il libro per leggere le preghiere.

Si racconta che un altro illuminato, che viveva in tempi antichi, aveva un *guenda* speciale riservato a dieci grandi serpenti "vecchi con la barba bianca e grassi", che egli teneva presso di sé. Quando il sole cominciava a tramontare, i serpenti uscivano da soli per andare a bere al *guenda* un misto di acqua e di *chat* preparato espressamente per loro. Ogni volta che si sacrificava un bue i servitori prendevano il *guenda* e lo andavano a riempire di sangue caldo per fare bere i grandi serpenti.

Il *guenda* deve essere sempre di forma rettangolare e provvisto di un bordo, perché le gocce di caffè cadute fuori dalle tazze sono la bevanda dei geni inferiori. Malkam Ayyahou racconta che il suo grande zar *Rahiélo* ne possiede uno nella *brousse*, all'uso dei cacciatori. Esso si trova in un caverna ed è custodito da un serpente. Il *guenda* originale sarebbe un vassoio sacro d'altare rubato da *Wourer*, la madre di tutti gli *zar*.

Tutti i tipi di interdetti sono in vigore fintanto che si è sulle canne che di dice abbiano ricevuto il sangue. Divieto di spazzare degli arbusti e di romperli perché ciò equivarrebbe a "spezzare il legno porta fortuna dello zar". Divieto di scartare le canne e di incidere o grattare la terra con la cima di un bastone o con una bacchetta. Divieto di asciugarsi le mani con le a canne. Divieto di uccidere gli insetti perché "nella casa dell'*awolya* si debbono uccidere solo animali domestici commestibili" – gli animali del sacrificio - o della selvaggina da caccia. Divieto, finché il *guenda* è coperto, "di stare seduti con i piedi distesi, ad eccezione di chi è incosciente perché è stato vinto dal sonno. Allo

disinteressano. Chi ha ricevuto gli ordini, quando esce dalla chiesa profuma d'incenso. Per questo è più pericoloso per noi e [gli *zar*]ci cercano. Non usciamo dalla chiesa da soli. Se usciamo soli dalla chiesa, dobbiamo recitare sottovoce Le Lodi di Maria del lunedì e la Preghiera della Fede. Grazie alle preghiere dette a bassa voce, degli angeli si avvicinano a sinistra e a destra. Ma se le si recitano ad alta voce, i demoni rovesciano la preghiera facendola cominciare al contrario. Ci fanno recitare le Lodi di Maria mettendo il culo all'inizio e minacciando di colpirci...Quanto al montone o al becco che io sgozzo, non resto assolutamente tranquillo dopo avere versato il sangue affinché i demoni e gli *zar* non mi siano ostili. Io mi allontano dalla parte del muro e mi appoggio e, sedendomi sulla panchetta, il muro della casa serve da appoggio e da protezione. Dopo essermi appoggiato un poco, io mi alzo e separo la pelle dalla carne".

stesso modo non si deve mai posare la tazza in terra, prima di avere bevuto il caffè, oppure rimetterla sul vassoio; bisogna darla alla donna che svolge l'ufficio di *keddam*.

Nella foto si vede il *guenda* scoperto dalla stoffa che lo ricopre quando non lo si usa. Accoccolata davanti per rispetto, un'adepta – che è di turno per essere *keddam* – fa il servizio. A sinistra del *guenda* la caffettiera di terra cotta, a destra una grande tazza di terracotta nella quale brucia l'incenso.

In piedi, estatica, una vecchia donna di Addis Alam, quartiere musulmano di Gondar, sragiona. Vive di mendicizia e passa per folle anche agli occhi degli altri posseduti. Essendo musulmana, non potrà avere la sua parte del toro ucciso dai cristiani.

In primo piano, a destra, la testa Malkam Ayyahou. Non è più velata dal *mora* o diaframma; si distingue la sua criniera di leone e indossa la veste ricamata. Seduto alla sua destra un uomo con la barba, gran posseduto che esercita il mestiere di guaritore. Nei suoi tempi migliori era un grande filibustiere, ma quest'anno non ha avuto fortuna, lo *zar* lo ha colpito con un'orchite, sicché non ha potuto lasciare Gondar. Si chiama l'infante Maugous -tou e discende dagli imperatori.

Dodicesima immagine. Malkam Ayyahou troneggia con il capo coperto dal diaframma che le pende sulle spalle. Vicino a lei, mentre guarda il fotografo, la moglie di Enqo Bahari, che il suo stato interessante avanzato non le ha impedito, la notte scorsa, di fare un violento *gurri*.

Un po' più tardi Malkam Ayyahou verrà rivestita con una sorta di mantellina formata dallo stomaco ben lavato e seccato della vittima, attaccato sul davanti da un ago di sicurezza.

In occasione del sacrificio delle pecora bianca a *Rahièlo*, vedendo Malkam Ayyahou verso la fine della giornata togliere il casco formato dal diaframma e dell'intestino arrotolato della vittima e attaccarlo a un piolo, Enqo Bahari disse: “È pesante come la corona...” E, in effetti, il giorno in cui riceve il sangue lo *zar* è come un re. E sarà così nel corso di sette giorni, sia che lo *zar* sia presente personalmente perché disceso sulla posseduta, o che agisca su di lei attraverso questo o quel rappresentante.

Durante tutta questa settimana si festeggerà.

Vi saranno delle *trance*, dei canti, dei processi-burla a proposito di interdetti che sono stati violati o verranno recitate commedie nelle quali si deridono il clero e i riti religiosi.

Parlando le lingue degli *zar* le adeptes useranno delle parole deformate o delle espressioni che vanno intese controsenso come: “E uno sciocco” per dire: “È vero” e dicendo “*Amen*” questa parola è deformata in modo tale che vuole dire: “Noi siamo impazziti”. Esse daranno del tu al femminile a tutti i non posseduti, maschi e femmine.

Al mattino del terzo giorno, viene tolta l'erba del *das* dagli schiavi, avvolta in una pelle di bue, portata fuori e gettata in un cespuglio¹²³³. Sotto il *das* verrà bruciato l'incenso. Poi si andrà in processione con Malkam Ayyahou in testa in una delle case di abitazione. Parlando dei tre giorni trascorsi sulle canne, Fanaty – adepta che mi ha sempre fatto pensare a una vecchia ragazza di un patronato – dirà: “Noi siamo stati nella *bruosse* tre anni, noi dobbiamo rientrare subito in casa”¹²³⁴.

Una torta confezionata a base di cereali consacrata allo *zar* lebbroso *Azaj Douho*, che abita le ceneri del fuoco ed è chiamato “lo spazzione del sangue”, verrà divisa fra tutti a cura dello stesso *Azaj* disceso su Malkam Ayyahou. [La torta] ha una forma pressoché emisferica, sormontata da una cupola arrotondata che viene appunto chiamata “la cupola” la cui sommità è ornata da una piccola palla. Attorno alla cupola, un po' più in basso, disposte a triangolo, altre tre piccole palle. Secondo Enqo Bahri: “la torta viene preparata con tre palline che rappresentano tre pietre perché la cupola non tocchi terra. Le altre tre altre palline sono sulla torta per rappresentare i tre ciuffi di capelli di *Chankit* e i gonfiori della lebbra di *Azaj* non ancora esplosi”. Secondo Emawayish la pallina della sommità rappresenta la terracotta che sta sopra la facciata della casa. Malkam Ayyahou riserverà per sé la cupola e preparerà con la massa della torta delle palline che distribuirà a tutti coloro che

¹²³³ Allo stesso modo nel sacrificio chiamato *danqara*, si getta un pollo nero in una forra affinché la prima persona che passerà presso questa forra vi sbarazzi della vostra malattia contraendola egli stesso.

¹²³⁴ “Ci sono degli elefanti e dei leoni che cui abbiamo succhiato le mammelle. L'*awolia* è figlio di Adamo, per questo esse[le fiere] sono abituate a lui, lui è amico delle animali della *brousse*” (Malkam Ayyahou).

hanno assistito. Ci si passerà inoltre un bicchierino di *boukarié*, poltiglia di birra d'orzo non ancora fermentata. I resti della torta verranno offerti dagli adepti alle persone esterne.

Finito questo rito, Malkam Ayyahou domanda agli adepti e agli assistenti: “È vostro diritto. Avete ricevuto? – Noi abbiamo ricevuto. – Avete ricevuto la parte dei quaranta? – L’abbiamo ricevuta.

“Che tutta la salute di *Azaj* sia con noi! che la sua peste e la sua malattia vedano via!” aggiunge qualcuno.

Al mattino del settimo giorno, dopo sette notti passate per la gran parte nella *wadaja*, l'erba che ricopriva il pavimento della casa sarà a sua volta spazzata via e ci si separerà.

3. Michel Leiris

Il culto degli *zâr* a Gondar (Etiopia settentrionale)*¹²³⁵

Aspetti fondamentali del problema

Durante il soggiorno compiuto a Gondar, dal 1° luglio al 5 dicembre 1932, la Missione etnografica e linguistica Dakar-Gibuti, diretta da Marcel Griaule, ha avuto l'opportunità di condurre un'inchiesta approfondita sulle sette che, in margine al cristianesimo ufficiale e all'islamismo, praticano il culto dei geni *zâr*. Assistita nei lavori, dal 18 luglio fino alla fine del soggiorno, dal letterato abissino Abba Jérôme Gabra-Moussié, delegato presso la stessa da S. M. il Re dei Re Hayla-Sellasie, la missione ha potuto prendere contatti molto stretti con la popolazione di Gondar ed entrare in particolare rapporto con la setta guidata da Malkam-Ayyahou, vecchia notabile cristiana della parrocchia di Baata, posseduta da numerosi geni che faceva il mestiere di guaritrice. I documenti raccolti da Abba Jérôme e da me, che avevamo ricevuto da Griaule la direzione dell'indagine sugli *zâr* presso Malkam-Ayyahou e presso i suoi principali adepti, costituiscono il nucleo centrale dell'inchiesta, al quale si sono andati aggiungendo numerosi altri materiali frutto di molteplici confronti di testimonianze, derivati sia da interrogatori condotti con informatori dei due sessi, sia da molteplici indagini compiute tanto sui malati quanto sulle persone, che, a diverso titolo, esercitavano la professione di guaritore.

La parte più cospicua di questa documentazione consiste in quattro quaderni (Ms. 236, A, B, C, D della collezione), redatti in amharigna da Abba Jérôme sotto la mia direzione. I quaderni contengono:

- 1) canti, formule, frasi diverse, annotate direttamente da Abba Jérôme durante le riunioni di *zâr* alle quali abbiamo assistito. Mentre Abba Jérôme si sforzava di non lasciarsi sfuggire nulla di quanto riusciva ad ascoltare e lo annotava sul quaderno, io mi costringevo ad annotare in francese sul mio quaderno le varie convulse fasi delle riunioni, sforzandomi di registrare, senza lasciarne da parte alcuno, i nomi dei diversi geni che si manifestavano per il tramite dei posseduti, e seguendo con il cronometro lo svolgimento delle sedute;
- 2) le biografie delle possedute, raccolte dalla viva voce delle stesse donne, rispettando anche, per quanto possibile, il tono delle loro deposizioni;
- 3) spiegazioni ottenute – organizzate a proposito – nel corso delle conversazioni con Malkam-Ayyahou o con persone del suo immediato entourage. Questo modo di procedere – a lisca di pesce – ci ha fornito dei documenti più vivaci e più ricchi rispetto alla maggior parte degli interrogatori sistematici;
- 4) alcuni interrogatori sistematici, le cui risposte sono state trascritte – come nel caso delle biografie – nel modo più scrupoloso possibile al fine di non cambiare nulla rispetto allo stile delle dichiarazioni.

Questa documentazione fornirà il materiale per la pubblicazione di molti volumi, alla cui redazione Marcel Griaule e io lavoriamo attualmente in collaborazione. Lo scopo di questo articolo è fornire una sintetica panoramica del problema nel suo complesso.

L'istituzione dello *zâr* copre un'area vastissima, che non si limita all'Abissinia. Indicata sotto lo stesso nome di *zâr* nelle colonie europee limitrofe (Costa francese della Somalia, Eritrea, Sudan anglo-egiziano) così come in Egitto e in Arabia, si trova sotto nomi e forme differenti in numerosi luoghi dell'Africa del nord, come nel bacino del Niger, dove la Missione Dakar-Gibuti, quasi all'inizio del suo percorso, ha potuto rilevare l'esistenza di sette molto simili. Si può supporre che

* [Trad. it. di L. Budriesi]

alcune di queste siano da collegare a culti antichi, passati al rango di culti magici dopo l'avvento dell'islam nei paesi esaminati e del cristianesimo per quel che riguarda l'Abissinia.

Quale che sia la loro origine, sembra che a Gondar, ove il culto degli *zâr* è condannato tanto dai preti cristiani quanto dai musulmani, questi geni giochino un ruolo di assoluto primo piano nella vita degli indigeni, sia che si attribuisca alla loro azione la maggior parte delle malattie e molti degli avvenimenti, sia che si vadano a consultare certi grandi posseduti per ogni tipo di questioni (futuro, problemi familiari, politica, processi, ecc.), sia che, in alcune case, i geni che sono legati ereditariamente alla famiglia rivestano un'importanza tutta particolare. Questo era il caso almeno della famiglia di Malkam-Ayyahou e di quelle delle sue principali adepti, dalle cui dichiarazioni si deduce anche che questo ruolo sarebbe ancora più sviluppato in altre regioni, per esempio in certe località del Goggiam.

All'inizio l'istituzione dello *zâr* sembra avere avuto soprattutto un aspetto medico-magico. Ma, allo stesso tempo, l'istituzione si rivela, appena se ne approfondisce lo studio, estremamente complessa e suscettibile di essere considerata sotto ben altri aspetti.

Io qui mi propongo di indicare questa molteplicità di aspetti (a dire il vero intricati e inseparabili gli uni dagli altri, ma da considerare distinti per comodità di esposizione), in modo estremamente schematico.

Io li ho distinti così:

1. Aspetti medico-magici; 2. Aspetti mitologici; 3. Aspetti religiosi; 4. Aspetti sessuali; 5. Aspetti giuridici; 6. Aspetti economici; 7. Aspetti familiari e sociali.

I

Aspetto Medico - Magico

In Abissinia, la maggior parte delle malattie sono attribuite alla possessione da parte degli *zâr*. Il trattamento che viene abitualmente applicato dai posseduti divenuti guaritori - come Malkam-Ayyahou - consiste nel fare andare in trance la persona malata e, quando il genio è "disceso" su di lei, nell'interrogarla, ripetendo l'operazione finché, per bocca della persona malata, esso rivela la sua identità; allora lo si prega di perdonare, mediante un sacrificio di cui esso stesso indicherà la natura, per quanto riguarda la specie e il colore della vittima.

Occorre sapere se un certo guaritore non è efficace per un certo malato. Così la prima operazione di un posseduto guaritore che si va a consultare consisterà nel bruciare dell'incenso, la cui osservazione permetterà di determinare se le "fronti" (o le sorti) del guaritore e del malato si accordano.

Prima che il genio si sia dichiarato, certi segnali permettono al guaritore di indovinare da quale genere di spirito la persona malata è colpita.

Chi, per esempio, è posseduto da un *budâ*, genio mangiatore di uomini (chi è posseduto da questo genio si nutre invisibilmente del sangue e della carne di altre persone), si riconosce dal dimagramento e dal colorito cenere e dal fatto che, in stato di trance, lancia grida di iena. Chi è posseduto da un *ġinn* (spirito delle acque) o da un *gânên* (demonio) ha un colorito scuro; costui oppone una grande resistenza all'interrogatorio, si arrabbia, vuole mangiare delle pietre, della terra, dei rifiuti.

Un detto recita. "Lo *zâr* somiglia al suo "cavallo" (vale a dire alla persona posseduta, detta "cavallo" dello *zâr*), e questo principio interviene senza dubbio anche in un modo più o meno ammesso, nella diagnostica. Per esempio, a una persona che ha un colorito chiaro si attribuirà preferibilmente uno *zâr* "di Gerusalemme" o una *zâr* arabo; a una persona di colore scuro, uno *zâr* galla. Si ammette, in questo modo, una predestinazione e, dei posseduti, si dice che "la loro stella era facile da prendere".

Ma la diagnosi propriamente detta avverrà solo nel momento in cui lo *zâr* stesso, esprimendosi per bocca della persona malata, reciterà il suo tema di guerra caratteristico o *fukkara*, una sorta di pezzo

di bravura analogo alle recite che, in certe circostanze, i guerrieri effettuano per vantarsi o per rendere omaggio al loro capo.

Un gran numero di *zâr* fanno eseguire a persone che essi possiedono, al momento della trance, un movimento caratteristico chiamato *gurri*. Il *gurri* – che si fa sia seduti sia in piedi, a seconda di quale *zâr* si tratti – consiste in movimenti violenti del busto, sia rotatori (nel senso delle lancette dell’orologio in rapporto all’informatore, o in senso inverso), sia pendolare, dall’indietro in avanti. Il modo con cui la persona malata esegue il *gurri*, che varia a seconda del genio che si manifesta, interviene come elemento di diagnosi.

Il trattamento propriamente detto comporterà, a seconda dei casi, preghiere, offerte, sacrifici, l’indossare delle parure come cavigliere, anelli, collier, che gli *zâr* reclamano, il portare degli amuleti, delle abluzioni, l’assunzione di vari medicamenti vegetali, ecc.

Quando lo *zâr* ha fatto il suo *fukkara* per la prima volta, gli si domanda cosa chiede per perdonare la persona malata. Allora egli chiede un sacrificio, di cui si fissa la data. Poiché uno *zâr* non agisce quasi mai da solo, ma è quasi sempre mescolato a spiriti malvagi che approfittano dell’occasione per attaccare la persona malata, si procederà a un doppio sacrificio; il primo detto *danqâra*, che ha come scopo di fissare nella *bruosse* gli spiriti malvagi, consisterà nello sgozzamento di un animale nero (generalmente pollastro e capretto), poi nel lancio del cadavere in un fitto cespuglio o dentro un fiume; il secondo, detto *derkâ*, che ha lo scopo di fissare lo *zâr* alla persona malata, rendendolo conciliante, avrà luogo nella casa del guaritore e comporterà come vittima un animale della specie e del colore appropriato allo *zâr* di cui la persona malata dovrà, da sola, consumare tutta la carne. In seguito, coloro che si sono legati in questo modo, dovranno offrire a casa loro, almeno una volta l’anno, un sacrificio al loro *zâr*.

Gli spiriti malvagi (*ġinn*, *gânên* o altri) non ricevono mai questo tipo di offerte chiamate *maqwadašâ*, destinati a fissare i geni in veste di protettori, essi riceveranno soltanto una *mensa* di cenere o di altre porcherie, che consumeranno per l’intermediazione della persona posseduta, dopo di che si esige la loro definitiva partenza. Contro gli spiriti malvagi vengono impiegate abluzioni con acqua nella quale si sono messe a macerare misture di diversi vegetali, o ancora mediante sputi sul viso del malato, avendo il guaritore preliminarmente masticato delle foglie di *čat* [chat] (pianta dalle proprietà citanti di cui i musulmani fanno largo uso¹²³⁶).

In altri casi vengono applicate delle unzioni con dei fondi di caffè o l’assunzione di tisane di *čat* [chat]. Alla fine, in certi casi, si raccomanderà di tenere in casa un animale di un determinato colore, che non si dovrà sacrificare, ma la cui vista placherà lo *zâr*.

Teoricamente semplici, i metodi di trattamento sono in realtà estremamente complessi, per il fatto che uno *zâr* non agisce mai isolatamente, sicché una persona è sempre posseduta da numerosi geni *zâr*. L’abilità di un guaritore si riconoscerà dal modo con cui egli saprà “sbrogliare” questi diversi *zâr* ed anche dalla tattica che userà quando sarà *vis-à-vis* con loro.

Il metodo di Malkam-Ayyahou il cui più importante genio era il grande *zâr* *Sayfu Čangar*, consisteva nell’educare gli *zâr* recalcitranti (insegnando loro, ad esempio, a fare il *gurri* correttamente) nello stesso tempo in cui inoculava in ciascun malato un subalterno di *Sayfu Čangar*, *zâr* che lei poteva comandare come voleva e che agiva come protettore.

In certi casi si fa passare lo *zâr* a un’altra persona sulla quale si pensa che avrà effetti meno nocivi.

Oltre il loro ruolo di guaritori, i grandi posseduti svolgono diverse attività: divinazione (attraverso l’intromissione di alcuni *zâr*, specialisti nelle profezie, oppure con mezzi materiali), malefici di diverso genere (ad esempio: inoculazione di uno *zâr* malvagio a una persona a cui si vuole fare del male, maledizioni pronunciate sul vassoio del caffè sacro¹²³⁷, ecc...).

¹²³⁶ Su questa pianta, cfr. *Encyclopédie de l’Islam*, fasc.31, p. 856, voce *Kât*.

¹²³⁷ Il vassoio di legno chiamato *gandâ*, che serve per il sevizio rituale del caffè, sarebbe stato in origine un *tabôt* (mensa sacra d’altare) rubato da *Werar*, la madre di tutti gli *zâr*. Si racconta anche che il grande *zâr* femmina *Rahêlo* possiede nella *brousse* un *gandâ*, destinato ai cacciatori; questo *gandâ* è sorvegliato da un serpente pitone.

II Aspetto Mitologico

Gli *zâr* sono considerati come uomini e donne invisibili. Si crede che restino nelle loro dimore durante la stagione delle piogge. Quando compaiono i fiori gialli della primavera - all'epoca della festa della Masqal - gli *zâr* passeggiano e cacciano; smettono di uscire quando appaiono le nuvole della stagione delle piogge. Dunque è durante la bella stagione che si hanno maggiori possibilità di essere colpiti da loro. Si dice comunemente: “Gli *awliya*¹²³⁸ sono come degli api: durante l'inverno stanno tra le rocce e quando finisce l'inverno, escono; essi pungono come delle api”.

L'origine degli *zâr* è ricondotta talvolta a Eva talvolta all'imperatore Kaleb.

Eva, avendo avuto trenta figli da Adamo, credeva di essere accusata da Dio di lussuria – o, secondo alcuni, temeva il suo “malocchio” - quando egli volle contarli; così lei nascose i quindici più belli. Per punirla, Dio decretò che quelli che erano stati nascosti sarebbero rimasti nascosti, quelli che erano stati presentati sarebbero rimasti visibili. Gli *zâr* discendono dai quindici bambini nascosti da Eva.

Per quanto riguarda Kaleb, si racconta che egli divise il suo regno tra i suoi figli decretando che uno avrebbe regnato sul giorno, gli altri sulla notte, l'uno in modo visibile, gli altri invisibilmente. Quelli che avrebbero regnato invisibilmente sono i primi *zâr*.

Numerosi miti fanno riferimento a delle donne allevate dai *ġinn*. Così si racconta che il grande *Sayfu Ćangar* salvò la sorella *Râhêlo* allevata dai *ġinn* del Nilo Bianco; gli *zâr* chiamati della “casa di sinistra” passano per essere nati da un *ġinn* e da *Râhêlo*, quando lei era nel Nilo Bianco. A proposito dei *kebir* (varietà di *zâr* tigrini, che si considerano di origine recente) si narra una storia analoga: essi discenderebbero da una donna che sarebbe stata allevata da un *ġinn* di un lago a Awsâ, dove era andata per commerciare del sale. Anche la vecchia Malkam-Ayyahou raccontava come *Sawbadâyt* era divenuta mezza donna e mezzo pesce dopo avere dormito con *Gêdêwon*, re del mare. Altre storie parlano ancora di donne che hanno avuto rapporti con degli ippopotami o con dei pesci. Una serie di miti importanti sono quelli che si collegano a *Sayfu Ćangar*. *Sayfu Ćangar* e il gruppo di *zâr* che vengono chiamati i 40 e che costituiscono la “casa di destra” si dice che abbiano soggiornato 14 anni a Gerusalemme, dove hanno compiuto i loro studi. Quando attraversarono il mare Rosso per ritornare in Abissinia, accadde che si trovarono privi del loro incenso o degli altri aromi che abitualmente ricevevano in offerta per le fumigazioni. *Sayfu Ćangar* allora costruì una pipa di [legno] di limone a 12 fornelli, nei quali collocò le varie offerte. Lo *zâr Rom- Naddad* (che viene considerato colui che ha insegnato agli uomini la cottura degli alimenti e colui che è nato dall'ascella del Signore, che lo fece “uomo e fuoco”) si colpì la fronte con l'indice e il pollice riuniti, e questo produsse il fuoco, così *Sayfu* poté accendere i fornelli della pipa e dare a ciascuno degli *zâr* la sua offerta particolare o *maqwadašâ*. In seguito a questo i 40 avrebbero giurato di obbedirgli. *Sayfu* è un buon cristiano, il potere di “colpire” coloro che vuole fare ammalare lo ha ricevuto da Dio, prima di passarli agli altri *zâr*. Ritornando da Gerusalemme, dove aveva imparato a dire la messa secondo il rito amhara, era stato indeciso non sapendo come esercitare il suo sacerdozio di capo degli *zâr*, essendo chiaro che non poteva utilizzare i canti e le danze abituali del rito cristiano; per quanto andò a consultare il grande santo *Gabra- Manfas- Qeddus*, e questi gli consigliò, come mezzo di rabbonire gli *zâr*, il *wadâgâ*, riunione notturna ove li si attira cantando alla maniera dei musulmani.

Un gruppo di miti molto a sé stanti mi è stato fornito da un illuminato musulmano che veniva considerato mezzo matto dagli altri posseduti. È notevole la frequenza dell'incesto in questi miti. Si parla anche di uno *zâr*, chiamato *Român*, verosimilmente identico a *Rom-Naddad*; questo *zâr* viene considerato colui che ha insegnato agli uomini a cuocere gli alimenti, che possiede un fuoco su un'altura in mezzo al mar Rosso e che è venuto dal cielo a cavallo di un tacchino.

¹²³⁸ Parola usata per designare certi grandi *zâr* o grandi illuminati, per estensione, gli *zâr* in generale. Nell'*Encyclopédie de l'Islam*, fasc.9, p. 526, la parola araba *awiliyâ* è il plurale della parola *walî* che si usa per indicare i santi taumaturghi.

III Aspetto Religioso

Le persone colpite dagli *zâr* e che tali si riconoscono, tributano un culto a questi geni per conciliarsene i favori e guarire. Lo *zâr* attacca più di frequente le donne rispetto agli uomini; per questo la struttura normale della setta è un gruppo di donne malate che frequentano la casa di una grande posseduta divenuta guaritrice e che si riuniscono a date fisse, quelle delle principali feste della religione ufficiale.

La credenza negli *zâr* si trova tanto presso gli Amhara cristiani quanto presso i musulmani e presso i Falascia [ebrei]. Se i guaritori cristiani hanno una clientela prevalentemente cristiana e i guaritori musulmani una clientela musulmana, non vi è però una regola assoluta: vi sono dei cristiani che si fanno guarire da dei musulmani dei Falascia da dei cristiani, ecc.

La pratica del *wadâgâ* e l'uso di canti musulmani nelle sette cristiane non sembra avere una contropartita presso i musulmani. Sembra che la tendenza sia unilaterale e non si trova nelle sette musulmane alcuna traccia paragonabile, ad esempio, all'uso che i posseduti cristiani fanno del *ĉat* e del culto che essi tributano al caffè.

Si nota un sincretismo molto manifesto. Così Malkam-Ayyahou identificava lo *zâr* musulmano Sayd-Qadar a Cristo Salvatore del mondo. Certi santi sono quasi assimilati a degli *zâr*, oltre a *Gabra-Manfas-Qeddus*, iniziatore e alleato di *Sayfu Ćangar*, si può ricordare San Michele (considerato della “casa di destra”) e san Gabriele (considerato come della “casa di sinistra”) ai quali possono essere consacrati degli animali nell'occasione delle feste commemorative dei morti e che allora giocano il ruolo di geni protettori. Una volta l'anno la vecchia Malkam-Ayyahou, offriva, in nome del suo *zâr Abbâ Yosêf*, un pranzo ai preti della chiesa di San Giovanni e ai notabili della parrocchia. In occasione dell'Epifania, nel momento in cui secondo il costume si immergono gli oggetti sacri, *Abbâ Yosêf* – sotto la forma di Malkam-Ayyahou – discende nel fiume accompagnato dal suo discepolo *Abbâ Lesâna-Warq*. Durante la quaresima e durante i mesi di *hamlê*, *nahasê* e *pâguemên*, i posseduti cristiani non sacrificano agli *zâr*. Questi ultimi tre fatti mostrano a che punto il culto degli *zâr*, benché formalmente condannati dal clero, è praticamente intrecciato alla religione cristiana.

Se l'islamismo esercita un' attrazione incontestabile sulle sette cristiane, non si può dire lo stesso del giudaismo e del paganesimo. I posseduti cristiani considerano in effetti i Falascia come dei *budâ*, e i *ġinn* – che si distinguono dagli *zâr*, che, in genere, sono sia cristiani sia musulmani – sono considerati come dei pagani.

Dal punto di vista delle rappresentazioni, gli *zâr*, nonostante siano considerati alla stregua dei demoni da parte dei benpensanti tanto cristiani quanto musulmani, si differenziano, almeno nella considerazione degli specialisti, dal *gânên*, dal *bâryâ* (“schiavo”, varietà di demonio), dal *budâ* – salvo casi particolari come quello dello *zâr budâ* (*zâr* che si comporta come un *budâ* o considerato egli stesso posseduto da un *budâ*), dal *šotalây* (spirito che rende le donne sterili, soggette ad aborti o incapaci di procreare dei bambini vivi), dall'*âyna telâ*, (“occhio d'ombra”, che impedisce al malato di entrare in trance e di rivelare il suo nome di *zâr*) e di altri spiriti malvagi. È difficile, al contrario, distinguere la nozione di *weqâbi* (fortuna) e di *qolê* (genio protettore).

Strettamente gerarchizzati e legati tra loro attraverso lunghe genealogie, gli *zâr* sono divisi in serie e distribuiti geograficamente per province, acque, terre, ecc. Nel corso del sacrificio, il grande *zâr* si manifesta nel momento in cui, per il tramite della persona posseduta, beve una parte del sangue della vittima; poi interviene una sorta di rappresentante di rango inferiore che mangia il composto di 12 parti di carne prelevate da diversi organi [della vittima], poi un subalterno di rango ancora inferiore, che, sotto forma della persona posseduta, assiste al resto della cerimonia. Si distinguono gli *zâr* che si siedono su delle pelli (musulmani), su delle canne, su delle sedie. Diversi altri segni sono loro caratteristici: offerte, *parure*, colori delle tazze nelle quali si deve bere il caffè, quando si

è posseduti da loro, modi di fare il *gurri*, il *fukkarâ*, ecc. Anche le fumigazioni sono diverse: la persona posseduta da uno *zâr* propriamente detto riceverà l'incenso, quella posseduta da un *kebir* la mirra, quella posseduta da un *ġinn*, lo zolfo. Per quel che concerne i sacrifici, gli animali bianchi, in generale, saranno riservati agli *zâr* musulmani o agli *zâr* femmina, i rossi agli *zâr* cristiani, i neri agli “*zâr* della *brousse*”, quelli screziati agli *zâr* femmina - oltre tutte le particolarità individuali; infine certi *zâr* – quelli di Gerusalemme - non ricevono sacrifici e non fanno il *gurri*.

Sembra inoltre che, nel culto degli *zâr*, ci sia un certo numero di sopravvivenze di ordine totemico. Numerosi *zâr* appaiono in sogno sotto la forma degli animali di cui portano il nome. Si può ricordare Sheikh *Anbaoui* (leone), il cui *maqwadašâ* è un caprone (color leone) e che comanda ai 98 della “casa di sinistra” ed è il marito di *Râhêlo*, sorella di *Sayfu*; Sheikh *Nabro* (leopardo); Sheikh *Dammato* (gatto); Sheikh *Ebabo* (serpente), che fu a lungo rappresentato da un serpente vivo, nella casa di Malkam-Ayyahou; Sheikh *Zando* (pitone), ecc. Si parla correntemente dell'amicizia dei *waleyy* (grandi illuminati musulmani) con gli animali. Malkam-Ayyahou dichiara infatti: “L'elefante è un grande *awlyâ* della *brousse* con dei piedi” e “ci sono degli elefanti e dei leoni di cui noi prendiamo il latte dalle mammelle”. Gli animali della *brousse* in generale sono considerati il bestiame degli *zâr*. Visto in sogno, uno sciacallo rappresenta uno *zâr* femmina, un pitone uno *zâr* maschio. Infine in molti racconti, serpenti o pitoni figurano come guardiani del *ĉat*.

Certi *zâr* sembrano in rapporto con dei vegetali: così *Koso Šêt* (“ramo di *koso*”) che è preposto agli sputi di *ĉat* – vale a dire è lo *zâr* che possiede Malkam-Ayyahou quando procede agli sputi di *ĉat* – e rende il caffè amaro come il *koso*, quando si manifesta. *Sayfu Ćangar* e sua sorella *Râhêlo* che sono in rapporto con il limone. Inoltre alberi come il sicomoro sono luoghi d'elezione per i *qolê* e per gli spiriti in genere. Nel Wollega si depongono ai piedi degli alberi offerte destinate ai *qâllecĉâ* (guaritori musulmani posseduti).

Un altro rapporto interessante è quello del culto degli *zâr* con i riti di caccia e di guerra. L'habitat più frequente degli *zâr* sono la *brousse*, i luoghi boscosi o rocciosi. Da certi punti di vista, il sacrificio può essere considerato come una sorta di caccia che lo *zâr* effettuerebbe. Ciò si manifesta nei testi di certi canti e per il fatto che il terreno ritualmente è ricoperto di canne è assimilato alla *bruosse* e le spoglie della vittima in certi casi a un trofeo di caccia. A questo proposito Malkam-Ayyahou dichiara: “Quando gli *zâr* abitano gli uomini visibili dopo averli dominati e vinti, fanno il *gurri*, perché sono contenti di avere vinto. Dopo che un cacciatore ha ucciso la fiera, essa cade e si agita prima di rendere l'anima; tale è il significato del *gurri*. Quando l'ombra dello *zâr* si posa su un malato in segno di vittoria e di dominio, lo *zâr* gli fa fare il *gurri*. Come fa un pollastro sgozzato che salta e si dibatte prima che esca la sua anima, così lo *zâr* dopo avere vinto il suo cavallo, lo mette in agitazione e gli fa fare il *gurri*.”

Il *fukkara* e la danza detta *dankarâ*, che i posseduti da certi *zâr* eseguono collettivamente sono manifestazioni guerriere. Il caso più frequente di possessione presso i maschi, è quello di un uomo posseduto dopo avere ucciso o un altro uomo, o uno dei cinque grandi animali da caccia (elefante, leone, rinoceronte, bufalo, giraffa). I combattimenti rituali che si svolgono a Yedjou e nelle altre province - combattimenti che vanno fino all'ultimo sangue – hanno lo scopo di soddisfare il *qolê* della regione; chi uccide un avversario sarà posseduto dallo *zâr* a meno che l'ucciso sia anch'esso un posseduto. Inoltre, quando i cacciatori penetrano nella zona di caccia, hanno l'abitudine di sacrificare un montone o un capretto, che sgozzano tagliando il collo non trasversalmente – come nel caso di un abbattimento ordinario – ma longitudinalmente (tagliando prima la pelle superficialmente, separando le labbra della ferita, in modo da scoprire la trachea, poi tagliando quest'ultima), come si fa nei sacrifici agli *zâr*; questi sacrifici si rivolgono ai *qolê* protettori delle fiere da caccia. Visto in sogno un cacciatore rappresenta un *awlyâ*.

Da più punti di vista, la possessione da parte degli *zâr* somiglia a un'iniziazione: educazione dello *zâr* (cfr. “Aspetto medico-magico”); assegnazione di uno *zâr*; riflesso della gerarchia degli *zâr* nei rapporti che si instaurano tra i posseduti; lingua speciale parlata dai giovani adepti, assimilabile alle lingue parlate nel corso dell'iniziazione; fatto che spesso si acquisiscano gli *zâr* quando si è nella *brousse* o in viaggio, circostanza che si ritrova quasi sempre nelle iniziazioni, ecc.

La lingua degli *zâr* non viene parlata dai grandi *zâr*, ma dai *werêza*, *zâr* subalterni che sono delle specie di paggi dei grandi *zâr* e sono visti come bambini. I giovani adepti, ai quali, dopo l'abituale interrogatorio, un *werêza* è stato assegnato, parlano la lingua degli *zâr*, che è un amharico deformato foneticamente; essi danno del tu al femminile a tutte le persone che non sono in stato attuale di possessione, quale che sia il sesso di queste ultime. La lingua degli *zâr*, comporta un certo numero di termini speciali o perifrasi, come: *adam* : non posseduto (maschio o femmina); *ya-dengay negus*: sale (letteralmente; re delle pietre). Talora la deformazione fonetica determina un gioco di parole: così *nafs* ("anima"), si dice *faš*, ricordando *fas* che, nel linguaggio corrente, vuole dire "peto".

IV Aspetto Sessuale

Gli *zâr* sono divisi in maschi e femmine. Sembra che la forma più frequente di possessione sia una sorta di incubato: una femmina è posseduta da uno *zâr* maschio che si comporta un po' come un amante o un marito. Per gelosia nei confronti del marito reale, lo *zâr* fa divorziare il suo cavallo, gli impedisce di risposarsi; talvolta se la donna è incinta, la fa abortire, sia che (come il grande *Abbâ Yosêf*) egli non voglia possedere se non chi è puro, sia che, avendo il marito rifiutato di rendere allo *zâr* i sacrifici che gli sono dovuti, quest'ultimo abbia deciso di prendere il feto a guisa di *Maqwadašâ*, Accade che lo *zâr*, quando è benevolo si presenti in sogno come un marito che viene a visitare la moglie, e quando è in collera sotto forma di un cane nero o di un serpente. Sembra che alcuni adepti vedano un rapporto tra il coito e il *gurri*, considerato una specie di accoppiamento tra la donna e il suo *zâr*. A questo proposito conviene osservare tuttavia che una donna fa il *gurri* tanto per uno *zâr* femmina quanto per uno *zâr* maschio quando nulla, né nella rappresentazioni e nei riti, né nella vita corrente degli adepti suggerisce di attribuire all'istituzione dello *zâr* un aspetto omosessuale. Tutt'al più ci sarebbe, da parte di alcuni posseduti, la tendenza a identificarsi all'altro generalmente attraverso gli abiti, tendenza descritta con il nome di eonismo dal sessuologo Havelock Ellis. La donna posseduta da uno *zâr* maschio si fa chiamare al maschile, quando è in stato di possessione, e il suo abito di parata comporta accessori da uomo come la criniera da leone o la fascia in fronte del cacciatore vincitore; all'inizio della sua possessione da parte dello *zâr* *Abbâ Qwasqwas*, si narra che Malkam-Ayyahou portava pantaloni da uomo. D'altra parte si parla di grandi illuminati maschi che, in giovinezza, ebbero le mestruazioni o erano dotati di seni sviluppati come quelli delle donne.

La donna che dorme sola rischia di essere colpita dallo *zâr* e, secondo un informatore, non è raro che una donna sola sia udita di notte dai vicini durante il rapporto che ha con lo spirito che la visita. La procreazione di mostri passa in generale per essere dovuta all'incubato. Quando la donna ha le mestruazioni, lo *zâr* non discende su di lei, in quel momento, nel caso di alcuni *zâr*, ella non si può sedere sulla pelle dell'animale sacrificato. In generale le donne sono possedute dallo *zâr* molto più spesso dei maschi, ed è meno vergognoso per una donna che per un uomo avere lo *zâr*.

Ai fatti d'incubato nelle donne corrispondono, negli uomini, situazioni di succubato. Gli *zâr* femmina quando colpiscono gli uomini, li rendono impotenti o provocano polluzioni notturne; spesso quando colpiscono le donne le fanno abortire per gelosia.

Sembra che gli *zâr* femmina non vengano mai considerati come geni protettori. Per di più, perché "discendano" occorre attirarli attraverso i loro canti particolari. Nessuno tra loro figura tra quelli che hanno studiato a Gerusalemme. Essi colpiscono alle reni, mentre gli *zâr* maschi colpiscono alle spalle. Dello *zâr*, in generale, si dice che sta sulle persone "come un bambino che si porta sulla schiena".

Lo *zâr* si attacca preferibilmente alle persone belle. I bambini cacciati da Eva erano i quindici più belli. Abba Jérôme ed io abbiamo sentito dire da un uomo, nel corso di una riunione: "Quando lo *zâr* è partito, il *weqâbi* delle donne se ne va. Ah! è lo *zâr* che rende bello il loro viso..."

Il sacrificio è visto come una specie di nozze dello *zâr*. Si applica al posseduto che ha ricevuto il sangue il termine del *mušârra* che designa i giovani sposi; egli è assistito da ragazzi d'onore o *mizê*

V Aspetto Giuridico

Lo *zâr*, che in sé non è malvagio, colpisce a causa di trasgressioni al suo culto o ad trasgressioni di ordine diverso. È così che *Sayfu Ćangar* “rompe” le persone prima di lasciarle ad altri spiriti o ad altri *zâr*, sia che queste persone abbiano mancato, sia che *Sayfu* le voglia affidare a uno dei suoi per proteggerle contro spiriti malvagi. Secondo il mito, *Sayfu* andò a consultare *Gabra-Manfas Qeddus*, fecero una specie di patto di mutuo accordo nel quale *Sayfu* si impegnava a punire coloro che non adempievano agli obblighi religiosi.

Spesso accade che una persona posseduta entri improvvisamente in trance, perché lo *zâr* in collera è disceso su di lei per rimproverarle una trasgressione: è quello che si chiama il “giudizio” dello *zâr*. Attraverso le diverse modalità di *gurri*, si distingue il *ya mehrat gurri* (“*gurri*” di perdono”) e il *ya bater gurri* (“*gurri* del bastone”); il primo fa del bene al malato, mentre il secondo, essendo una manifestazione dell’ostilità dello *zâr*, è nocivo.

Quando si tratta con lo *zâr* e che per bocca della persona posseduta, esso risponde alle domande che gli vengono poste, si stringe con lui una specie di patto. Lo *zâr* si impegna a non ritornare se non a una data fissa; in certi casi se si tratta dello *zâr* della madre di famiglia, esso dovrà restare sulla madre e non passare alla figlia o su altre persone familiari se non dopo la morte della madre e trasmettersi in questo modo per sette generazioni. Peraltro, quando la persona posseduta va a bere il sangue del sacrificio, si fa giurare al suo *zâr* che ha gradito il sangue. Malgrado queste precauzioni, accade quasi sempre che lo *zâr* sia scontento, in quanto è molto raro, in effetti, che non sia mancata almeno un piccolo particolare alla cerimonia. Accade inoltre che i diversi *zâr* della persona malata contrastino tra loro e si rubino vicendevolmente il loro *maqwadašâ*, nel qual caso la persona non guarisce.

Durante i sacrifici, fra i momenti di divertimento che seguono la cerimonia propriamente detta, figurano in primo piano - con scene teatrali improvvisate nel corso delle quali la religione ufficiale è generalmente oggetto di derisione – dei processi simulati, discorsi burleschi a proposito di minime trasgressioni alle regole che ha potuto commettere questo o quell’ assistente che viene accusato di sopruso.

Certi *zâr* hanno un aspetto tipicamente giuridico, come *Azzâğ Deho* detto “ il lebbroso delle *brousse*”, *zâr* che sta nella cenere del focolare. Di lui si dice che è il *wâs aggâč*, vale a dire che non abbandona mai un malato senza prendere qualcun altro al suo posto, come si prende il garante di una persona in luogo di prendere la persona stessa.

VI Aspetto Economico

Il pagamento al guaritore si effettua dopo la guarigione, in denaro o in natura a seconda dei casi. Un malato guarito è obbligato, anche dopo il pagamento, a visitare il suo guaritore di tanto in tanto, portandogli un’offerta (caffè, incenso, profumo, birra ecc.); se smette di frequentare la casa, si espone a una ricaduta o a una nuova malattia. Sembra che in molti casi i guaritori si lascino andare a veri e propri ricatti sulle persone dei loro clienti che, per ottenere dei doni, minacciano che saranno colpiti dallo *zâr*.

I poveri sono curati gratuitamente, ma in cambio devono impegnarsi a servire il guaritore fino al momento in cui quest’ultimo giudicherà opportuno lasciarli liberi. Le donne svolgono il servizio del

caffè e altri lavori domestici; gli uomini restano presso la padrona o il padrone della casa in qualità di *achkars*.

Certi grandi posseduti sono abbastanza ricchi. Altri – come Malkam-Ayyahou, che aveva conosciuto un'epoca di prosperità – devono cercare un supporto in altri mestieri. Malkam-Ayyahou e quelle tra le sue adepte che vivevano presso di lei confezionavano degli oggetti di vimini che vendevano. Inoltre, per la sua professione di guaritrice, Malkam-Ayyahou riceveva persone di ogni tipo e adibiva la sua casa a ospedale ove abitavano dei pensionanti, a foresteria, a caffè dove andavano gli uomini attirati dai *wadâgâ* (perché nel corso di quelle riunioni di adepti vedevano delle possedute danzare, cantare, provocarli). Oltre al fatto che le sue pensionanti fossero spesso delle prostitute o che dovessero prostituirsi perché i loro mariti le avevano abbandonate a causa della loro malattia, Malkam-Ayyahou - per il fatto che, in quanto grande posseduta intervenisse in numerosi affari di famiglia (matrimoni, divorzi, ecc.) - doveva giocare di frequente il ruolo di mezzana.

Sembra pertanto che ci fosse un certo rapporto tra il culto dello *zâr* e la prostituzione. Nel corso delle riunioni, le donne che incarnavano i *werêzâ*, o paggi dei grandi *zâr*, provocavano gli uomini, sollecitavano dei piccoli regali e osservavano le piccole infrazioni commesse, al fine di fare pagare delle ammende; esse hanno anche il diritto di commettere dei piccoli furti (di cibo, per esempio) e dividono il loro bottino tra loro o con altri iniziati. La maggior parte dei mariti non permettono che le loro mogli frequentino le case dei posseduti – poiché essi temono la promiscuità dei *wadâgâ* – e questa è una delle maggiori cause di divorzio.

Il grande illuminato è obbligato a mostrarsi generoso: deve distribuire subito le offerte che riceve. Questa caratteristica si ritrova presso gli stessi *zâr*. Così *Sayfu Ćangar* viene detto, nel suo *fukkara*: “Colui che dà da mangiare ai quaranta”. D'altra parte si conosce il ruolo di distributore che egli gioca, quando dà da mangiare ai quaranta il loro *maqwadašâ* sul mar Rosso. Certi *zâr* spingono i loro “cavalli” a dilapidare; un' informatrice raccontava, per esempio, che, per rimediare alla prodigalità del suo *zâr* quando egli “discendeva”, aveva l'abitudine di nascondere quello che aveva presso di sé in fatto di derrate, profumi ecc., nella speranza che lo *zâr* non li trovasse.

Lo *zâr* diviene sempre più esigente: più gli si dà, più bisogna dargli. È per questo che, quando si tratta con lui in vista di un sacrificio, occorre sempre mercanteggiare e cominciare con il sacrificio di un pollastro, promettendo che si sacrificherà poi un animale più importante.

È frequente che uno *zâr* abbandoni una persona povera per andare presso una più ricca, che gli può fare tutte le offerte che richiede. Sembra, inoltre, che ci si ossa appropriare dello *zâr* di un' altra persona seducendolo con dei *maqwadašâ*, e che i guaritori rivali (che hanno interesse a essere posseduti dagli *zâr* più grandi che ci sono) si giochino degli scherzi di questo genere. In generale ai momenti di carestia corrisponde la rarità dello *zâr*, ai momenti di abbondanza la moltiplicazione dello *zâr*.

Lo *zâr* che possiede in permanenza una donna, si lamenta in generale dell'avarizia del marito. Rifiutando allo *zâr* della moglie i sacrifici necessari, il marito attira la malattia su di lei. Lo *zâr* trascurato lancia la sventura sulla casa relativamente a tutti gli affari (bestiame, raccolto, ecc.).

In generale l'elemento ricchezza gioca un ruolo importante nell'istituzione dello *zâr*: carattere lussuoso molto accentuato dei sacrifici, ruolo di *parure* e gioielli (che lo *zâr* ordina al suo cavallo di portare per guarire e che, praticamente, il “cavallo” trova il modo di farsi offrire), ruolo del sale, dell'incenso e degli aromi, dei profumi d'importazione, degli alcolici europei, ecc.

Anche il commercio ha il suo ruolo. Molte persone sono colpite dallo *zâr* quando sono al mercato; per questa ragione non si deve negare il permesso a un illuminato di prendere qualche cosa al mercato. Il trattamento di certe malattie date dagli *zâr* femmina, consiste in un atto squisitamente commerciale: si consacra a uno *zâr* una gallina che poi si tiene come ovaia e di cui si vendono le uova.

VII

Aspetto familiare e sociale

In molte famiglie la donna “che ha lo *zâr*” è rispettata e gioca un ruolo importante: la si consulta per le discussioni riguardanti gli interessi e gli affari di giustizia; essa interviene nei matrimoni, nei divorzi, nei parti, spesso predice l’avvenire.

Lo *zâr* - almeno il buon *zâr*, quello che è un protettore – è generalmente ereditario. Si trasmette più spesso da madre in figlia, ma può passare anche a un collaterale, e anche di padre in figlio, a seconda delle circostanze e secondo le sue preferenze. La trasmissione si effettua durante sette generazioni; in certi casi, per assicurare l’eredità o per dare sollievo ai loro mali, alcuni posseduti contaminano volontariamente i loro bambini. In certe zone del Goggiam, sembra che la madre sia vista come il ricettacolo degli *zâr* di famiglia; è lei che detiene le malattie della casa ed è ai suoi *zâr* che si sacrifica, quando qualcuno della famiglia è colpito; il suo *zâr* principale è considerato come il custode della casa.

Gli schiavi non possono essere posseduti che da piccoli *zâr*, non ereditari. Non è raro sentire dei posseduti parlare dei loro *zâr* come dei titoli di nobiltà.

Certi *zâr* vegliano sull’osservanza degli interdetti alimentari familiari o prescrivono i loro propri interdetti.

Si dice che vi sia solo la madre degli *zâr* *Werara* la quale, legata all’imperatore *Yâsau*, passa per essere stata la madre di tutti. Secondo un’informatrice, esisterebbe, tra persone possedute dallo stesso *zâr*, un’amicizia “come tra bambini di una stessa madre”. D’altra parte gli *aqwadâš* (vale a dire coloro che gli rendono un culto e gli fanno sacrifici e offerte) sono considerati come parenti tra loro.

Secondo gli adepti non ci sarebbe nessuno che non abbia un poco di *zâr*. È certo che le persone ritenute malate di *zâr* sono tante che solamente i posseduti professionali (guaritori e guaritrici e loro principali adepti) formano un ambiente un poco a parte.

Certi grandi illuminati disdegnano la medicina (almeno il suo esercizio regolare) e la loro attività si fonda anzitutto sulla divinazione, la giustizia, la morale: essi profetizzano, regolano le contese, intervengono come direttori spirituali o consiglieri. Arrivano al punto di acquisire un’influenza enorme: così la famosa *Šebbâš* soprannominata “Nostra Signora di Arusi”; così, su un gradino inferiore – *Sheikh* Mahammad Zayd, di Tambên, di cui gli illuminati di Gondar parlavano chiamandolo Abbâ Wâ (“grande padre”).

Sembra che, nel caso di Malkam-Ayyahou -che era posseduta da un grande numero di *zâr* diversi – uno speciale *zâr* fosse assegnato a ciascuna delle sue attività quotidiane. Così in quanto *Abbâ Yosef* ella assolveva ai suoi doveri di cristiana e dava al suo entourage consigli morali, in quanto *Sayfu Čangar* teneva il suo *gandâ* di guaritrice, in quanto *Abbâ Qwasqwuas* un tempo aveva costruito delle case per venderle, lavorava alla ristrutturazione della sua casa attuale e, in generale, trattava gli affari, in quanto *Šankit*, la serva nera di *Râhêlo*, riceveva gli ospiti e dava loro bevande e pasti. Allo stesso modo, dal punto di vista rituale, certi *zâr* avevano un ruolo molto nettamente definito – per esempio *Grâñ Sellatê*, in nome del quale Malkam-Ayyahou presiedeva allo smembramento delle vittime dei sacrifici.

Osservando vivere Malkam-Ayyahou durante molti mesi, e durante gli ultimi tempi anche vivendo presso di lei, io sono giunto a considerare che i suoi *zâr* costituivano una sorta di guardaroba di personalità che ella poteva indossare a seconda delle necessità e dei casi diversi della sua vita quotidiana, personalità che le offrivano dei comportamenti e delle attitudini a mezza strada tra la vita e il teatro. Dal punto di vista psicologico ci sarebbe certamente molto da scoprire, dallo studio approfondito di questi stati ambigui nei quali sembra impossibile misurare quanta parte di convenzione e quanta parte di sincerità entrino nel modo di essere dell’attore.

N.B. Devo ringraziare molto vivamente M.lle Deborah Lifszyc, membro della Missione Dakar-Gibuti, per avere amichevolmente rivisto questo articolo dal punto di vista dell'ortografia delle parole amhariche.

4. Michel Leiris

Un rito medico-magico etiope: il getto del *Danqârâ* *

In Abissinia, come in tutti i paesi nei quali la medicina sperimentale ha ancora un debole sviluppo, la maggior parte delle malattie sono attribuite, per lo più, a cause soprannaturali (malocchio, sortilegio, azione di questo o quello spirito, ecc.) e i rimedi magici sono quelli più frequentemente impegnati. Le professioni come quella di redattore di amuleti sono tra le più lucrative e le case dei guaritori numerose nel paese sono molto avviate.

Tra gli agenti spirituali che gli etiopi considerano il più delle volte responsabili dei mali che patiscono, figurano gli *zâr*, geni maschi e femmine, che essi si raffigurano come creature invisibili, la cui modalità d'azione più ricorrente è la possessione. Oltre che portatori di malattie, di disgrazie e di accidenti diversi, gli *zâr* distinguendosi in ciò dalle altre specie di demoni, non sono giudicati dalla maggior parte delle persone come fondamentalmente malefici. Ne risulta che, riguardo al trattamento che i guaritori specialistici applicano alle persone possedute dagli *zâr*, non si può propriamente parlare di esorcismo, se con questo termine s'intende un insieme di riti destinati a cacciare da un individuo una potenza malvagia. Il metodo impiegato consiste, in effetti, in una serie di operazioni il cui fine non è quello di espellere totalmente i geni, ma di renderli inoffensivi, come attribuendo ad alcuni di loro la funzione di protettore della persona interessata; e tutti questi riti propiziatori, che comportano sacrifici di animali e varie offerte, sono praticamente la base di un vero e proprio culto che gli individui colpiti votano agli *zâr*, che si raggruppano intorno a dei guaritori che costituiscono il clero di questa chiesa, in margine al cristianesimo ufficiale¹²³⁹.

Questo modo di trattare le malattie causate dagli *zâr* sarebbe relativamente semplice, se un malato non fosse preso da un solo *zâr* che agisce isolatamente, ma si complica per il fatto che un malato è sempre preda di numerosi *zâr* e che a questi ultimi, si mescolano, molto spesso, cogliendo l'occasione, degli spiriti malvagi di cui è necessario liberare il paziente essendo la loro influenza irrimediabilmente nociva. Il lavoro del guaritore consisterà, pertanto, da una parte, nell'eliminare i cattivi spiriti, dall'altra nel portare la persona posseduta a vivere una pace con i propri *zâr*. A ciascuno degli *zâr* che la tormentano, sarà reso un sacrificio appropriato (gallo, pollo o polletto, montone o pecora, becco, capra o capretto a seconda dei casi, con colori di piumaggio o di pelle variabili a seconda dello *zâr* a cui si indirizza il sacrificio). Questa cerimonia, che si svolge sia nella casa del guaritore sia in quella del malato è chiamata *derqâ*; nella maggior parte dei casi essa deve essere preceduta da un primo sacrificio fatto fuori della casa, il cui ruolo è di operare una sorta di filtraggio grazie al quale gli *zâr* potranno essere fissati, dopo che i cattivi spiriti saranno stati lasciati nella *brousse*.

È a questo rito preliminare di espulsione di forze maligne, designate mediante l'espressione “gettare il *danqârâ*” che è dedicato il presente lavoro. Io ho raccolto i materiali a Gondar, durante il soggiorno che vi ha fatto la Missione etnografico-linguistica Dakar- Gibuti (1931-1933). Sono stato costantemente assistito in questo lavoro dal letterato abissino Abba Jérôme Gabra-Moussié che mi ha introdotto dovunque ed è stato il mio interprete. M.lle Deborah Lifszyc ha voluto gentilmente rivedere, dal punto di vista della traduzione francese, i documenti in lingua amharica che io qui utilizzo.

Non si “getta il *danqârâ*” né quando si tratta di un puro *zâr*, né quando si tratta di un puro *gânên* (demonio), ma soltanto nei casi di un miscuglio [di spiriti, ndt.], o anche di uno spirito che partecipa ad un tempo dello *zâr* e dello spirito malvagio, casi molto numerosi. Tuttavia sembra che il caso di uno *zâr* che agisca senza essere mescolato a cattivi spiriti sia puramente teorico, sicché, nella

* [Trad. It. di L. Budriesi]

¹²³⁹ Cfr. M. Leiris, *Le culte des zârs à Gondar (Éthiopie septentrionale)*, in “Aethiopica”, 1934, nn. 3-4, pp. 96-103 e 125-130.

pratica, tutti i sacrifici compiuti per guarire qualcuno dai mali che gli infliggono gli *zâr* cominciano da un *danqârâ* che ha lo scopo di liberarlo dalle potenze malefiche.

Ciò che distingue questo rito da quello chiamato *derqâ*, è il fatto che si svolge all'esterno e non nel recinto della casa. Il corpo della vittima (o una metà del corpo, in certi casi) viene abbandonata sul luogo del sacrificio e la persona per la quale si sacrifica non ne mangia nulla (o soltanto una metà), mentre, durante un *derqâ* essa deve consumare da sola tutta la carne della vittima senza uscire dalla casa prima di averlo fatto¹²⁴⁰. Inoltre mentre l'animale sacrificato nel *derqâ* è di una specie e di un colore appropriato allo *zâr*, la vittima del *danqârâ*, è sempre un animale completamente nero, capretto o pollastro, ma, pare, mai un montone, sembra. Tuttavia questa regola non pare essere osservata in modo assoluto ed è probabile che ciascun caso particolare costituisca un caso di specie. Secondo l'*alaqâ Gassasa*, uno dei *dabtarâ* con i quali realizzavamo le inchieste, si getta in *danqârâ* un gallo rosso per il malato che è colpito di domenica da uno spirito dell'acqua è l'operazione si effettua così: all'inizio si unge il corpo del malato sia con l'olio santo, sia con olio ordinario, sia con burro preparato senza che per prepararlo vi sia stata aggiunta dell'acqua; si massaggia il malato a più riprese con il gallo, poi si ammazza quest'ultimo, gli si strappano del penne dell'ala sinistra e le unghie della zampa sinistra per inserirle nell'amuleto che il malato dovrà portare; infine il malato riceve delle fumigazioni e si getta la vittima su una strada molto frequentata.

Secondo Malkam-Ayyahou, grande posseduta guaritrice di Gondar i *gânên* riceveranno “un sangue rosso” in *danqârâ*, mentre gli altri cattivi spiriti – come i *ġinn* (spiriti dell'acqua) – riceveranno un “sangue nero”. Inoltre l'*alaqâ Gassasa* cita due demoni *Atêsên* e *Mormoryon*, che riceverebbero ciascuno, come *danqârâ* un capretto nero che si getta nell'acqua. In tutti gli esempi concreti di *danqârâ* che ho potuto raccogliere, la vittima era sempre un animale nero¹²⁴¹. Il lancio del *danqârâ* si effettua in luoghi e con modalità che variano in rapporto a dove il malato è stato colpito: ad esempio su una strada, bagnandosi, passando vicino a della cenere o a dei rifiuti, respirando un cattivo odore, oppure anche mangiando un cibo delicato il cui aroma attira gli spiriti ecc.

I *dabtarâ* che, tra i guaritori, sono considerati dei sapienti, trovano in opere come “*Computo dei malati*” un metodo di calcolo magico¹²⁴² che permette loro di sapere in quali condizioni il malato è stato preso e, di conseguenza, in che modo conviene gettare il *danqârâ*.

Per fare le loro diagnosi, i grandi posseduti divenuti guaritori, che sono delle specie di empiristi, spesso illetterati, procedono interrogando direttamente gli spiriti, quando essi “scendono” sul malato e parlano per sua bocca; appena conoscono la natura di questi spiriti, ne deducono la strada da seguire.

Si può gettare il *danqârâ* in luoghi che variano a seconda delle circostanze, ma sembra che il luogo adeguato sia, nella maggior parte dei casi, una boscaglia o un torrente.

Secondo l'*alaqâ Gassasa*, prima di tutti gli altri sacrifici agli *zâr* il *dabtarâ* deve uccidere un capretto nero portato dal malato. Per farlo, dopo una notte di castità e a digiuno, il *dabtarâ* si reca fuori della città in un luogo qualsiasi, prima del sorgere del sole; è accompagnato dal malato e da un assistente che porta il capretto e porta le altre offerte. Esse comprendono una piccola caraffa di acqua mista a miele, due pugni di grani di mais abbrustoliti, un pugno di palline preparate con grano di *nug* (pianta oleosa¹²⁴³), abbrustoliti, pestati e impastati con il miele. Appoggiando la fronte del capretto contro quella del malato, il *dabtarâ* recita una preghiera speciale nel corso della quale

¹²⁴⁰ Secondo una donna di Gondar il cui nome è *Semmân*, se, al settimo giorno la carne non è tutta consumata, si gettano i residui insieme alle canne con cui il terreno era stato coperto per il sacrificio.

¹²⁴¹ Gli *zâr* galla e gli *zâr* detti “della brousse”, che, come i *ġinn*, si ritiene non siano né di religione cristiana né musulmana, ricevono in *derqâ* animali di colore nero screziato. Il *marigêtâ Enqwo Bâhrey*, capo della chiesa e *dabtarâ*, ricorda, tra gli altri, lo *zâr* maschio *Abba Tequr-Gwoşu* (“Padre bufalo nero” o “Padrone del bufalo nero”, secondo Abba Jérôme) e *Taqqwâr* (“Nero”) ai quali si sacrifica un capretto nero con macchie bianche, e lo *zâr* femmina *Şânkit* (“Piccola *chankalla*”) che riceve una capra nera con un cintura bianca. Ma per alcuni di questi *zâr* non si sacrificano mai animali neri se non quando si tratta del *danqârâ*.

¹²⁴² Su questi calcoli magici cfr. M. Griaule, *Notes sur l'arithmomancie éthiopienne*, in “Journal de la Société des Africanistes”, t. IV, fasc. 1 (1934), pp. 25-31.

¹²⁴³ *Guizotia oleifera* da I. Guidi [*Vocabolario amarico italiano*, Roma 1901., n.d.t].

vengono invocati numerosi *zâr* e demoni. Poi egli separa le due fronti e sgozza il capretto dopo avere gettato a terra un poco di acqua mielata, dei grano abbrustoliti e delle palline di *nug*, dicendo: “Prendete! Divideteveli!”. L’animale viene scuoiato sul posto; la metà sinistra viene abbandonata e il malato consumerà un misto di differenti pezzi prelevati dalla metà destra e conditi con sale, burro e salsa di berbéri, poi egli mangerà la parte restante di questa metà cotta. Prima di fare ritorno a casa (dove il *derqâ* avrà luogo subito dopo il caffè), il *dabtarâ*, il malato e l’assistente si comunicheranno con ciò che resta dell’acqua mielata, delle palline e dei chicchi di grano.

Secondo la vecchia Malkam-Ayyahou, quando si getta il *danqârâ*, affinché l’operazione risulti efficace, bisogna agire rapidamente e ritornare al casa subito dopo avere compiuto il rito; se si dimentica qualcosa, o se non si ritorna sui propri passi, ciò può attirare la malattia.

L’11 novembre 1932, ho potuto vedere Malkam-Ayyahou gettare il *danqârâ* per due delle sue adepti, *Abiču* e *Tênât*. La prima – donna di una trentina d’anni, molto corpulenta – era originaria del Tigré; il principale genio che la possedeva era un *kebir*¹²⁴⁴, chiamato *Sâbrê*. La seconda – di circa vent’anni – era una ragazza alta e magra con grandi occhi cisposi: il genio che ella manifestava più spesso era *Berrê*. Entrambe, inoltre, erano afflitte dall’*ayna telâ* (“occhio d’ombra”), femmina¹²⁴⁵ al quale era destinato il *danqârâ*.¹²⁴⁶

Alle 5,30 del mattino, prima di giorno, noi lasciamo la casa che Malkam-Ayyahou occupava a Gondar, parrocchia di Baata. Vi erano in tutto otto persone: Malkam-Ayyahou, le due adepti sopra ricordate, altre tre adepti (chiamate *Denqê*, *Adanač* e *Fantây*), Abba Jérôme e io. Tutte le donne indossavano le toghe e i lunghi abiti tipici degli etiopi. Secondo la sua abitudine Malkam-Ayyahou aveva la testa fasciata da una striscia di mussolina che formava un turbante e il petto sovraccaricato da ornamenti di vetro e da collier fra i quali il *mâtab* tipico dei cristiani; aveva un grande bastone di ferro detto *ânkâsê*, che non sembra in uso presso le donne se non tra le religiose. Le adepti avevano anch’esse dei bastoni lunghi che portavano ordinariamente nel corso di certe fasi importanti di cerimonie quando erano i *werêzâ* (“paggi”) di questo o di quel grande *zâr* incarnato da Malkam-Ayyahou. Tranne quest’ultima, tutte le donne erano a capo scoperto.

Dopo circa cinque minuti di cammino in fila indiana, senza rumore e senza lampade, approssimativamente nella direzione della marcia, ci fermammo in un luogo molto lontano da tutte le abitazioni. I piatti contenenti le offerte furono depositati a terra, dopo una combustione d’incenso sul fondo di un recipiente di terracotta nel quale erano state messe alcune braci. Le offerte solide consistevano in un piatto di *qolo* (grani bagnati e poi abbrustoliti in modo da farli scoppiare), qualche piccolo pane detto *dabbo*, alcune piccole *crêpe* dette *čellâhâ*, qualche pallina al *nug*; le offerte liquide consistevano in una piccola caraffa di *berz* (acqua mielata) e in un’altra caraffa di *tallâ* (birra d’orzo).

Le adepti avrebbero dovuto portare due galli neri, uno per *Abiču* e l’altro per *Tênât*, ma ci si accorse improvvisamente che uno dei volatili era stato dimenticato a casa.

Malkam-Ayyahou sgridò le sue adepti, e mentre *Tênât* e *Fantây* tornarono indietro cercare il secondo gallo, il resto della compagnia cambiò posto; ci si portò in un punto circondato da

¹²⁴⁴ *Zâr* tigrino, considerato di origine recente.

¹²⁴⁵ Gli *ayna telâ*, maschi e femmine, sono degli spiriti malvagi che nuocciono al buon esito degli affari (matrimoni, commerci ecc.). Essi provocano delle malattie degli occhi, dimagrimenti e ostacolano la guarigione impedendo ai posseduti di partecipare alle riunioni, di fare le offerte richieste e “chiudendo la bocca dello *zâr*” (vale a dire impediscono allo *zâr* di dichiarare il suo nome per bocca della persona posseduta).

Il *marigêtâ Enqwo Bâhrey* ricorda degli spiriti, *Ayna-Telâ* e *Ayna-Nâsen*, che qualifica come “ demoni da cimitero” e li subordina al re degli spiriti *Kalkallos* (cfr. Griaule, ms. 236 D, fol.8). L’ *alaqâ Gassasa* menziona *Nagargar* (ms. 256, fol.2) qualificandolo come “ bastardo del demonio” identificandolo con “l’occhio d’ombra”.

L’adepa *Adenač* donna di cattivi costumi che si ubriacava spesso, era ritenuta dovere all’ “occhio d’ombra” una certa tendenza all’alcoolismo; aveva perduto uno dei suoi occhi per l’albugine. L’uomo chiamato *Kabbaáa*, domestico della Missione Dakar-Gibuti e marito di una delle adepti, si diceva dovesse a un “occhio d’ombra” il suo carattere lunatico.

Secondo M. Griaule, *Le livre de recettes d’un dabtarâ abyssin*, Paris, 1930, p.143, nello Scioà, di un bambino timido o che non vuole studiare si dice che: “ha l’occhio d’ombra”.

¹²⁴⁶ Inoltre i geni che possiedono *Abiču* e *Tênât* hanno in comune un po’ del *ğinn*: lo *zâr Berrê*. Quanto al *kebir Sâbrê* come tutti i *kebir*, è un discendente di un *ğinn*.

boscaglia al di sopra del quale passa il filo della linea telefonica che collega Gondar a Dabra-Tabor. Le adepti *Denqê* e *Adanač*, tenevano una piccola caraffa ciascuna. *Abiču* era in piedi, guardando verso Est; Malkam-Ayyahou anch'essa in piedi, stava davanti a lei rivolta a Ovest. Si aspettava che *Tênât* e *Fantây* ritornassero con il gallo.

Abiču è ora accovacciata a terra, il dorso verso Est; Malkam-Ayyahou, in piedi davanti a lei, tiene uno dei galli per le ali e se ne serve per massaggiarle la testa in avanti e indietro (vale a dire dalla fronte alla nuca) pigiando forte; poi fa lo stesso con il viso e infine con il corpo; quindi batte il dorso di *Abiču* con il gallo, con molti colpi assestati da sopra la testa, quindi colpisce violentemente la terra con il volatile, a sinistra e a destra della paziente.

Il gallo viene poi ucciso nel modo seguente (che io non ho potuto vedere a causa dell'oscurità, ma che in seguito mi è stato descritto): prendendo il becco con le due mani, Malkam-Ayyahou lacera il gallo divaricando violentemente le due mani e lacerando l'animale più che può per la lunghezza del collo, gesto che può assomigliare a quello di un merciaio quando taglia un pezzo di staffa. Il collo viene poi strappato e il volatile gettato in un cespuglio, quindi, Malkam-Ayyahou bagna l'alluce del suo piede destro con il sangue sparso¹²⁴⁷. Tutto quello che ho visto di questa scena è Malkam-Ayyahou che torce il collo del gallo (dopo averlo, pare, stordito e schiacciato al suolo) e che lo getta in un folto cespuglio situato un poco dietro rispetto ad *Abiču*, verso destra.

Malkam-Ayyahou getta da tutte le parti un poco di *berz*, di *tallâ* e di chicchi di grano abbrustoliti, poi lancia nel cespuglio delle palline, dei pani e delle piccole *crêpe*. Infine unge la testa di tutti gli assistenti, compresi Abba Jérôme e me stesso, con burro profumato al mirto e tutti si dividono comunitariamente ciò che resta dell'acqua mielata, della birra e delle offerte solide; ciascuno di noi getta a terra qualche briciola di questi ultimi cibi, prima di consumare la sua parte.

Il gallo di *Tênât* fu ucciso secondo un cerimoniale del tutto identico e tutto terminò alle 5,50, prima del sorgere del sole. Hanno detto a Abba Jérôme e a me che, in seguito a questa operazione, chi passerà vicino al cespuglio attirerà su di sé i mali di cui soffrivano *Abiču* e *Tênât*, che, in questo modo, sarebbero guarite.

Malkam-Ayyahou, che all'andata apriva il cammino, al ritorno lo chiudeva, per assicurare la nostra protezione contro le influenze malefiche. Durante la cerimonia elle era – come ci dichiarò – lo *zâr Grâñ Sellâtê*, subalterno di *Sayfu Čangar*; questo *zâr* è il genio abitualmente preposto allo smembramento, vale a dire colui che possiede Malkam-Ayyahou quando prende parte di persona allo smembramento di una vittima.

Alle 5,55 eravamo arrivati da Malkam-Ayyahou ed entrammo nella casa riservata alle riunioni. Immediatamente Malkam-Ayyahou e le sue adepti cominciarono a danzare, cantando i seguenti canti su arie di caccia e di guerra:

1) “Coltello di sangue, mio coltello di sangue,
Che tu sia il benvenuto, mio signore!”

2) “Oggi ha passato il tempo a caccia,
Oggi ha passato il tempo nel sangue,
Mio *Sayfu Čangar* !”

3) “Oh che guerriero!
Oh che *wežfo*¹²⁴⁸ !
Lo hanno lasciato uccidere,
Il buono, il bravo!”

¹²⁴⁷ Occorre notare che quando un animale viene ucciso non in *danqârâ* ma in *derqâ*, non viene lacerato; il sacrificatore gli incide trasversalmente la gola con il coltello. Io noto inoltre che questa cerimonia è la sola in cui ho visto Malkam-Ayyahou uccidere personalmente, senza l'assistenza di un sacrificatore.

¹²⁴⁸ Sta per *wačafu*, nome che gli Etiopi danno a un fucile italiano, il tipo di arma più diffuso in Abissinia con il fucile Gras.

Con il terzo canto le sei donne eseguono la danza guerriera detta *dankarâ*, ciascuna tenendo il proprio bastone nello stesso modo con cui un soldato tiene il fucile o la lancia quando esegue questo genere di danza (ovvero il braccio destro teso all'indietro, la mano bassa che tiene più o meno verticalmente l'arma).

Alle 6 la danza finisce e le adepti piegate ricevono ciascuna la benedizione della guaritrice, che gliela dà con le due palme stese a piatto sul dorso, colpendole leggermente a diverse riprese. Poi la danza riprende per qualche istante e Malkam-Ayyahou benedice successivamente *Abiču* e *Tênât*, inginocchiate, toccando loro la schiena con la frusta a manico dotata di una campanella che è uno degli strumenti di comando. A ciascuno dei due *zâr* rispettivamente di *Abiču* e di *Tênât* elle indirizza alcune parole di preghiera o di ammonizione. Dice al genio di *Abiču*: che la deve perdonare; non le deve far fare il *gurri* (movimento caratteristico della trance, per un grande numero di *zâr*) presso non importa quale capo di setta presso il quale ella si trovi con altri posseduti; che il sacrificio che sta per essere fatto lo deve rendere uno buono *zâr*; che deve dare al suo “cavallo” un carattere posato, ecc.

Fino al momento del caffè le adepti riprendono le danze e i canti:

4) “ Hai passato il tempo (*tre volte*)

O cacciatore, nella *brousse*, hai passato il tempo?

Hai passato il tempo (*tre volte*)

Mio *Sayfu Ćangar*, hai passato il tempo?” ¹²⁴⁹

Dopo i tre servizi regolari del caffè, avrà luogo il *derqâ*, che comporterà come vittime dei galli, perché è chiaro che l'animale del *derqâ*, deve avere la stessa importanza di quello del *dankarâ*; così dopo un *dankarâ* di un capretto, si sacrifica un capretto o un montone, dopo un *dankarâ* di un gallo, un gallo.

Secondo Malkam-Ayyahou quando l'*ayna telâ* da espellere è maschio, si getterà in *dankarâ* un animale femmina, e quando si tratta di una femmina un animale maschio.

Quando il *dankarâ* consiste nel getto di un capretto nero nell'acqua, non è *Grân Sellâtê*, ma *Sayfu Ćangar* in persona che Malkam-Ayyahou incarna. Secondo il *marigêtâ Enqwo Bâhrey*, uno dei più ragguardevoli adepti di Malkam-Ayyahou e suo principale collaboratore, le cose accadono nel modo seguente: appena la vittima è sgozzata Malkam-Ayyahou entra nell'acqua con la malata, la lava con il chimo e il sangue mescolati della vittima, poi la immerge. Mentre la malata è nell'acqua, si fa grigliare la carne sull'erba della riva, in modo che l' *ayna telâ* allettato dal cibo, abbandoni la malata e resti sull'erba.

Malkam-Ayyahou recita il *fukkara* seguente, uno dei temi di guerra di *Sayfu Ćangar*:

“Colui che penetra nel mare

Colui che mette i *ġinn* in pericolo

Mio *Sayfu Ćama-Ćama* ¹²⁵⁰

Colui che non rientra mai senza avere ucciso

Il bufalo e il *dekulâ* ¹²⁵¹

Uccisore dell'occhio d'ombra

Organizzatore degli *zâr*!”

Allora Malkam-Ayyahou (vale a dire *Sayfu Ćangar*) dice all'indirizzo della malata: “ Ecco per te! Io ho organizzato per te!”, parole attraverso le quali il grande *zâr Sayfu* consegna la posseduta a un

¹²⁴⁹ Il testo originale di questi quattro canti e delle parole di Malkam-Ayyahou al genio di *Abiču* si trova nel ms. 236 B, ff. 48-49 della collezione Griaule

¹²⁵⁰ Secondo *Enqwo Bâhrey* questa espressione equivarrebbe a “*Sayfu*, il figlio del re!”.

¹²⁵¹ Varietà di antilope

genio di minore importanza che riceverà il *derqâ*, poi, tenendo la malata per la mano, esce dall'acqua dal lato opposto rispetto a quello in cui sono entrate. Il ritorno a casa si effettua rapidamente senza voltarsi indietro¹²⁵².

Nel caso di certi *zâr*, il *dankarâ* si fa sul bordo di un precipizio, o almeno su una scarpata, oppure semplicemente in un luogo “oscuro e selvaggio”. L'*alaqâ Gassasa* indica lo *zâr Yagadal-Qarrâfi* (“Particella d'abisso” secondo Abba Abba Jérôme) che ricevette prima in queste condizioni un capretto nero, poi in *derqâ* un gallo o un montone bianco che venne ugualmente sacrificato sul bordo di un burrone, gettando nel profondo le offerte abituali e anche un po' di carne.

Un posseduto che soffriva di una paralisi parziale alle gambe e alle mani ed esercitava come *dabtarâ*, l'*alaqâ Mazmur*, mi ha raccontato che, per sbarazzarsi di *Šifarrâw-Negus* che viene considerato metà *zâr* e metà *ġinn*, era stato gettato nel torrente un capretto, dopo avere fatto battere la fronte del capretto con quella di Mazmur. Ma l'*alaqâ Mazmur* accusava il *dabtarâ* che lo aveva trattato in quel modo, di averlo curato male e di non essere arrivato ad altro che a fissare *Šifarrâw-Negus* su di lui.

Il getto del *dankarâ* può essere impiegato per guarire dal *šotalây*, spirito che rende le donne sterili, soggette ad aborti o incapaci di procreare bambini vivi, e che si collocherebbe secondo *Enqwo Bâhrey*, nella stessa categoria di spiriti a cui appartiene l'“occhio d'ombra”. La figlia di Malkam-Ayyahou, *Emâwwâyeš*, aveva sposato in prime nozze un noto *dabtarâ*, l'*alaqâ Hayla-Mikâ'el Abarrâ*. Quest'uomo, che prima del matrimonio aveva avuto nove figli tutti morti in tenera età, aveva il *šotalây* e Malkam-Ayyahou pensa che lo abbia trasmesso a *Emâwwâyeš*.

Il suo primo nato presentava nell'occipite in luogo di un unico centro, sette centri di spirali di capelli e non è vissuto, un altro bambino morì a tre settimane, perché si sarebbe trovato scoperto e il padre lo avrebbe guardato. Perché *Emâwwâyeš* avesse il suo primogenito Tebâbu, si dovette gettare un capretto nero nel torrente; il parto fu molto difficile e suo marito fu posseduto da un *gânên*, mentre stava cercando su una delle colline di Gondar una pianta magica che si riteneva favorisse il parto. Ella poi ha avuto una figlia (oggi sposata e madre) e un bambino piccolo, ma ha abortito ancora una volta, poco prima dell'arrivo della Missione a Gondar. Questo inconveniente fu attribuito alla collera di *Abba Morâs-Warqê*, uno degli *zâr* di *Emâwwâyeš*, al quale il suo attuale marito aveva rifiutato i sacrifici che domandava. Mi è sempre sembrato che *Emâwwâyeš* temesse molto per la salute del suo piccolo bambino che non doveva avere più di due o tre anni; sua madre pensava che un nuovo sacrificio di un capretto nero sarebbe stato necessario per liberarlo completamente dal suo male.

Un getto di *dankarâ* può avere anche lo scopo di guarire qualcuno dal suo cattivo carattere. Così poiché *Emâwwâyeš* aveva cacciato da casa il suo primogenito Tebabu con il quale aveva litigato, perché egli rifiutava di aiutarla nei lavori di casa, Malkam-Ayyahou dichiarò che invece di cacciarlo sarebbe stato meglio gettare per lui il *dankarâ*; lei diceva sempre di lui che era un *gânên* e considerava che un “sangue nero” sarebbe stato il solo modo di liberarlo dai sette *ġinn* che suo padre *Hayla-Mikâ'el* aveva un giorno lanciato contro di lui maledicendolo.

Quando l'animale gettato in *dankarâ* è un capretto, la sua pelle può servire a preparare la pergamena con la quale il *dabtarâ* confezionerà l'amuleto. *Emâwwâyeš* dichiara in effetti che, quando il suo *zâr Abba Morâs-Warqê* reclama un sacrificio, si sgozza prima un capretto nero sul bordo dell'acqua e la parte sinistra della pelle viene impiegata – con la pelle di un animale di colore rosso – per la confezione dell'amuleto.

Nel metodo di trattamento indicato dall'*alaqâ Gassasa* si vede che il getto del *dankarâ* avviene sempre prima del sacrificio detto *derqâ*. I casi studiati presso Malkam-Ayyahou confermano questa regola.

Così la giovane *Bosanâ*, di undici anni, che era afflitta da piaghe al collo dovute, si credeva, allo *zâr Abba Lâfâ* che lei aveva avuto ereditariamente dalla nonna materna, ricevette prima in *dankarâ* un pollastro che venne gettato nell'acqua, poi in *derqâ* un montone bianco. In occasione del

¹²⁵² Cfr. coll. Griaule, ms.136 D, fol.8.

secondo *dankarâ* (capretto nero in acqua) il grande *zâr Sayfu Ćangar* si manifestò e protestò per bocca di *Bosanâ* perché non gli era stato fatto un sacrificio. All'epoca in cui noi svolgevamo l'inchiesta, *Bosanâ* non aveva più piaghe sulla parte destra del collo (cosa che Malkam-Ayyahou spiegava dicendo che lo *zâr* della "casa di destra" le aveva perdonato, ma riteneva che fossero necessari altri due sacrifici per guarirla del tutto: una pecora rossa di grande taglia per lo *zâr* femmina *Dirâ*, un ariete rosso per *Sayfu*.

Inoltre l'adepta *Fantây* racconta che, poiché suo fratello soffriva di occhi e aveva disturbi nelle parti genitali, Malkam-Ayyahou fece gettare un pollastro nero in *dankarâ*, poi sacrificare un pollastro rosso. Nel corso di quest'ultimo *derqâ* si procedette nel modo seguente per fare passare lo *zâr* femmina, al quale erano attribuiti i malanni del ragazzo, a sua sorella sulla quale lo stesso *zâr* non avrebbe avuto gli stessi effetti nefasti: la testa del ragazzo fu preventivamente unta di burro, poi si fecero toccare le fronti del fratello e della sorella e si fece passare il burro sulla testa di lei; si massaggiò poi il fratello con il pollastro e lo si sgozzò; *Fantây* succhiò il sangue dalla ferita e suo fratello ne assaggiò solo un poco; infine il fratello fu massaggiato con una gallina bianca, che si fece girare molte volte intorno a lui e che si tenne come ovaioia¹²⁵³.

Anche il quel caso un getto di *dankarâ* ha preceduto il *derqâ*. Tuttavia la donna di Gondar chiamata *Semmân* che fu curata dal *fitâwrâri Saggây*, celebre guaritore residente a *Enfrâz* (a due giorni circa di marcia a sud-est di Gondar), racconta che il primo giorno si sacrificarono sette tra galli e pollastri agli *zâr* maschi *Berru*, *Sêh Ambaso*, *Dânfâ* e ai loro *wêrezâ* e agli *zâr* femmina *Râhêlo*, *Dirâ*, *Enqwelâl*, e poi il settimo giorno si effettuarono le seguenti operazioni: per lo *zâr* femmina *Ŝânkit*, si fece girare una gallina nera intorno alla malata e la si tenne come ovaioia; per gli spiriti della *brousse*, si gettò un gallo nero in *dankarâ*; infine si sgozzò una seconda gallina nera, verosimilmente per il pasto comunitario¹²⁵⁴.

Questa dichiarazione tenderebbe a fare credere che, nel caso della sunnominata *Semmân*, il *dankarâ* abbia seguito il *derqâ*, se *Semmân* non avesse dichiarato peraltro che prima di questi sacrifici i suoi *zâr* avevano ricevuto già un montone e una capra; fatto che lascia supporre che i sacrifici dei polli ai quali ella fa allusione prendono il posto di una serie molto più ampia di sacrifici che possono, molto probabilmente, essere iniziati con un getto di *dankarâ*.

Secondo *Semmân*, la cresta del volatile che si getta in *dankarâ* deve essere "piena" vale a dire corta e larga.

Il getto del *dankarâ*, a differenza del *derqâ* che è una cerimonia propiziatoria, è uno dei numerosi riti di espulsione della malattia che si può vedere praticare nelle sette dello *zâr*. Secondo *Emâwwâyeš* non si dovrebbe trattare di cancellare una malattia, ma soltanto di cacciarla di famiglia in famiglia, di villaggio in villaggio. Si è visto, per esempio, come Malkam-Ayyahou avesse fatto passare sulla sopraddeffa *Fantây* lo *zâr* che tormentava suo fratello. Io ho fatto riferimento in un primo articolo al ruolo della madre di famiglia dal punto di vista degli *zâr*, in una provincia quale il Goggiam dove queste istituzioni sembrano essere particolarmente ben conservate: la madre di famiglia pareva essere considerata in qualche maniera come il ricettacolo degli *zâr* della famiglia, in modo che, quando un'altra persona della famiglia cade malata, il trattamento consiste nel fare ritornare sulla madre il genio che ha colpito questa persona.

In certi casi lo spostamento del male si effettua dalla specie umana a quella animale; al proposito Malkam-Ayyahou racconta che il grande *zâr Abba Yosêf* si manifestò per la prima volta nel modo seguente: la popolazione della regione di Gondar era afflitta da un'epidemia, *Abba Yosêf*, inviato dalla Vergine, trasferì l'epidemia sul bestiame.

Attraverso il rito del *dankarâ* si tratta di fare cambiare luogo alla malattia, perché è lontano dalla casa che si abbandonano gli spiriti malvagi, e spesso anche persona, perché è sottinteso che al primo individuo che passerà vicino al cespuglio nel quale si è gettato il *dankarâ* si attaccherà la malattia di cui ci si è in questo modo sbarazzati. Forse si può assegnare lo stesso scopo al rito che consiste, nel

¹²⁵³ Trattamento usato di frequente per coloro che sono colpiti da uno *zâr* femmina.

¹²⁵⁴ Cfr. Griaule, ms. 236 C, ff. 20-21.

settimo e ultimo giorno del *derqâ*, nel raccogliere e gettare in un cespuglio, con le stesse offerte liquide e solide, le canne di cui era stato coperto il terreno in occasione del sacrificio?

Indirizzandosi a potenze conosciute come essenzialmente malvagie, equivalenti pertanto, almeno nella maggior parte dei casi, alla proiezione su qualche sconosciuto del male di cui ci si vuole disfare, il getto del *dankarâ* attinge nettamente alla magia nera. Così sembra che questa operazione abbia un carattere molto più clandestino della maggior parte dei riti praticati nelle sette dello *zâr*. In tutti i casi è certo che esso è improntato a una molto maggiore solennità esteriore rispetto alle altre forme di sacrifici che spesso non sono altro che dei banchetti nei quali gli elementi di divertimento giocano un ruolo importante e dove sembra, almeno a prima vista, che il carattere voluttuario sia predominante.

5. Michel Leiris

La credenza nei geni *zar* nell'Etiopia del Nord*¹²⁵⁵

I documenti che vi presenterò il più brevemente possibile, sono stati raccolti nell' Etiopia del nord durante il soggiorno che la Missione Dakar-Gibuti, diretta da Marcel Griaule, ha fatto a Gondar tra il 1° luglio e il 5 dicembre 1932. L'inchiesta è stata condotta sulla base del metodo insegnato da Marcel Mauss all'Istituto di Etnologia e io sono stato assistito durante tutto il lavoro dal letterato abissino Abba Jérôme Gabra Moussié, delegato dal governo etiopico presso la Missione per coadiuvare le ricerche. I miei principali informatori sono stati degli Abissini¹²⁵⁶ cristiani che praticavano il culto dei geni *zar* (geni ai quali si attribuisce la maggior parte delle malattie e il cui modo di agire più corrente è la possessione). Il mio principale oggetto di studio è stata la confraternita che si riuniva attorno a Mälkam Ayyähu vecchia notabile della parrocchia di Bääta che si diceva fosse posseduta da numerosi spiriti e per questo esercitava la professione di guaritrice. Si tratta qui di una semplice presentazione di documenti. Io mi permetterò il minimo di interpretazione personale: non userò mai miei commenti accanto alle riflessioni e ai commenti che sono stati forniti dagli informatori indigeni.

L'istituzione dello *zar* si estende in un'area molto vasta, che non si limita all'Abissinia. È diffusa, con lo stesso nome, nelle colonie europee limitrofe¹²⁵⁷ in Egitto e in Arabia, si trova sotto nomi e forme diverse in numerose zone dell'Africa del Nord¹²⁵⁸, come nel bacino del Niger, dove la Misione Dakar-Gibuti, quasi all'inizio del viaggio, ha potuto rilevare l'esistenza di confraternite molto simili¹²⁵⁹

*[NdT] Traduzione di L. Budriesi. La traduzione è relativa all'ultima edizione dell'articolo in *MA*, (1996) pp. 923-945, con note del curatore Jean Jamin.

Nel testo Leiris indicata *zar* anche con i termini "genio" (*génie*) e "spirito" (*esprit*) che intende come sinonimi: nella traduzione viene rispettata tale distinzione.

Il termine *brousse* non è facilmente traducibile con "boscaglia", "savana", "sterpaglia", in quanto in Africa esso designa, al di là del tipo di vegetazione, lo spazio che è *fuori* dell'abitato, in genere considerato denso di pericoli. Per questo il non viene tradotto e reso in corsivo.

¹²⁵⁵ Questo articolo, pubblicato nel 1938 nel "Journal de psychologie normale et pathologique", Paris, t. XXXV, nn. 1-2, pp. 107-125, era stato scritto nel 1935 prima della conquista dell'Etiopia da parte dell'Italia. Fu riedito come introduzione a *La Possession...* nel 1980, a Parigi, Le Sycomore. Questa riedizione è stata ripresa da Fata Morgana nel 1989.

¹²⁵⁶ Abissini: il termine è quello impiegato dagli occidentali come sinonimo di Etiopi fino all'epoca del conflitto italo-etiopico (1935-1941). Sul cristianesimo etiopico, vedi *L'Afrique fantôme* (= *AF*) 23 maggio 1932, nota 73.

¹²⁵⁷ Ci si riferisce alla Costa francese della Somalia dove Leiris svolse un'indagine l'1 e il 2 febbraio 1933 (v. *AF* a queste date) e verosimilmente, attraverso sue letture, allude al Sudan anglo-egiziano e alla Somalia italiana. L'articolo di E. Cerulli, *Zār*, in *Encyclopédie de l'Islam* fu pubblicato nel 1934 (Leyden, Brill, tomo IV, pp. 1286-1287).

¹²⁵⁸ J. Desparmet pubblicò il saggio *Ethnografie traditionelle de la Mettidja. Le mal magique* (Paris, Librairie Orientaliste P. Geuthner) 1932 e A. Tremearne, *The Ban of the Bori*, (London, Heath, Cranton e Ouseley) nel 1914. Nel culto del *bori*, praticato all'inizio del secolo dagli *Haoussa* nelle grandi città dell'Africa del Nord (Tunisi, Tripoli), gli spiriti "montano" i loro adepti come fanno gli *zar*. Tanto è vero che Tremearne cercò di trovare dei legami tra questi e gli antichi culti cartaginesi e babilonesi. Leiris invece sottolinea l'ancoraggio africano dei culti. I confronti effettuati da Leiris saranno ripresi da autori come H. Jaenmaire, o I. M. Lewis in tempi recenti.

¹²⁵⁹ I *dyédounou* (*ji-dùnù*: "tamburi d'acqua") dei Bambara, Malinké e Soninké sui quali Leiris indagò a Bamako il 24 e il 26 agosto 1931 (*AF* alle date) e lo *hollé oré* (*holey horey*) dei Songhay a Mopti dal 13 al 16 settembre 1931 (vedi *AF* a queste date). Sul *ji-dùnù* o *jinè-don* si veda J.M. Gibbal, *Tambours d'eau*, Paris, Le Sycomore, 1982, e sui culti *songhay*, J. Rouch, *La religion et la magie songhay*, Paris, PUF 1960. Circa le origini e le trasformazioni del culto sudanese degli *zar* e le sue relazioni con il *bori haoussa*, si veda J.M. Lewis, Ahmed Al-Safi e Sayyid Hurreiz, *Women's Medicine. The zar-bori Cult in Africa and Beyond*, Edinburgh, International African Institute, 1991.

In Abissinia questa credenza si incontra tanto tra i cristiani, quanto tra i musulmani e tra gli ebrei o Falacha¹²⁶⁰.

I punti di vista dei cristiani d'Abissinia si possono ricondurre grosso modo a tre.

In primo luogo vi è un punto di vista ufficiale, quello del clero che, almeno teoricamente, condanna il culto dei geni e relega gli *zar* al rango di spiriti cattivi. Poi c'è un punto di vista colto, quello dei *däbtära* o chierici che curano coloro che sono colpiti dallo *zar* per mezzo di amuleti, di purificazioni, offerte e sacrifici e fanno intervenire nella loro diagnostica calcoli magici e presagi astrologici¹²⁶¹. Infine vi è un punto di vista "popolare": quello degli illuminati (o grandi posseduti che fanno il mestiere di guaritori) e quello dei comuni adepti per i quali gli elementi essenziali della cura sono la *trance* e il sacrificio. Soprattutto di quest'ultimo punto io qui mi occuperò. Esso sembra essere il più diffuso e, credo di potere affermare, che vi sono pochi Abissini che, almeno una volta nella vita, non abbiano ricorso al *baläawlya* o grande illuminato per una malattia o un conflitto di qualunque genere.

Il primo problema che si pone è determinare quale sia il giusto posto che occupano gli *zar* nell'immenso numero delle potenze invisibili.

Si constata anzitutto che lo *zar* è nettamente distinto dal demonio o *ganén* che secondo il credo ortodosso è un angelo cattivo. Mentre i *ganén* sono puri spiriti d'origine divina, gli *zar* sono di origine umana.

Eva avendo avuto trenta figli ebbe paura del "malocchio" di Dio (o, secondo alcuni, temeva di essere accusata di lussuria), quando Dio li volle contare. Così cacciò i quindici più belli. Per punirla, Dio decretò che quelli che erano stati cacciati dovessero rimanere lontani, mentre quelli che gli erano stati mostrati dovessero essere uomini visibili. "Il fratello governerà suo fratello", aggiunse Dio, intendendo che gli uomini sarebbero stati dominati segretamente dagli *zar* cioè dai discendenti dei bambini che erano stati cacciati.

Conosciuti come simili agli uomini - con la sola differenza che sono invisibili - gli *zar* costituiscono una popolazione di spiriti maschi e femmine organizzati in una società gerarchizzata, con re, capi, servitori; società in tutto simile a quella umana. Fra loro si trovano cristiani, musulmani, pagani. Sono legati tra loro da lunghe genealogie che sono calcolate in linea materna, e questo è forse legato al fatto che le femmine costituiscono la maggior parte delle persone che aderiscono alle confraternite¹²⁶²; sono anche suddivisi in serie sulla base delle affinità, come testimoniano i loro nomi, e distribuiti geograficamente per paesi, terre, acque, ecc. La maggior parte di loro si dice che abiti nella *brousse* in particolare in luoghi rocciosi o boscosi. Gli animali della *brousse* elefanti, leoni, bufali ecc. costituiscono il loro bestiame; si dice che prendano il loro latte e che talora li cavalchino. Li difendono contro i cacciatori a meno che questi ultimi non ottengano che essi li liberino mediante sacrifici appropriati.

Si distinguono moltissimi *zar* assai differenti tra loro. Anzitutto ci sono maschi e femmine e queste ultime sono in genere considerate più cattive¹²⁶³.

¹²⁶⁰ L'islam si è sviluppato nel Corno d'Africa tra il IX e il X secolo. I musulmani, molto minoritari sugli altipiani settentrionali, sono largamente maggioritari nell'Est del paese (Awsa, Harrar) e nel Sud Ovest (Djimma). Sui Falacha vedi A.F. 20 luglio 1932 nota 114. Le prime menzioni di viaggiatori relative al culto zar in Etiopia risalgono agli inizi del XIX secolo, ma pochissimi europei si sono avventurati prima in questo paese. Le prime attestazioni della parola *zar* nelle liste di geni su manoscritti etiopi datano alla metà del XVIII secolo. Il culto pare essere una metamorfosi, sviluppatasi un po' più tardi, di culti basati sulla possessione la cui esistenza è ben documentata dal XV-XVI secolo attraverso le testimonianze delle biografie dei santi etiopi. Si veda J. Mercier "Le qollé et le zar, éléments pour l'histoire des anciens cultes éthiopiens", Abby, Paris, CNRS, 1983-1984, n.12, pp. 259-298.

¹²⁶¹ L'aläqä Gässäsä, con cui Leiris indaga, riconciliava gli *zar* con le loro vittime umane per mezzo di sacrifici come fanno i posseduti professionali. Non entrava in *trance*, ma supplicava gli *zar* del malato. Alcuni suoi colleghi arrivano a cantare per lo *zar* per farlo danzare e parlare. Sulla pratica di un *däbtära* si veda J. Mercier, *Asrès le magicien éthiopien. Souvenirs d'un magicien éthiopien 1895-19859*, Paris, G.C. Lattès, 1988.

¹²⁶² Almeno quelle guidate da donne. La mancanza del termine francese specifico fa sì che Leiris usi il termine "confraternita" per assonanza musulmana e "chiesa" per assonanza cristiana.

¹²⁶³ Secondo gli Etiopi gli angeli sono dotati di un pene, anche i demoni (*ganén*) che sono angeli decaduti ne sono dotati. Anche gli spiriti maligni femminili (succubi, ecc.) sono considerati fra gli *zar*.

Poi fra i geni maschili ce ne sono di moltissime categorie. Per esempio quelli “ di Gerusalemme” spiriti purissimi e molto potenti, che non reclamano sacrifici, possono fare ammalare gli uomini o gli animali, ma non ne provocano la *trance* e intervengono spesso dopo altri *zar* per spingerli alla moderazione. Poi ci sono i quaranta che formano quella che viene chiamata “ la casa di destra” e i novantotto della “casa di sinistra”. Quelli della casa di destra originari del paese amhara si dice che abbiano soggiornato quattordici anni a Gerusalemme dove hanno ricevuto un’educazione cristiana. Secondo la vecchia Mälkam Ayyähu “ la casa di destra è la principale ed è quella che insegna la regola”. Se Mälkam Ayyähu, come gli altri guaritori illuminati, può curare le persone colpite da malattia a causa degli *zar* è perché ella è posseduta da tre grandi geni capaci di lottare contro gli altri *zar* o di farsi obbedire da quelli di rango più basso. Dalla parte della “casa di sinistra” di cui Mälkam Ayyähu dice che è “senza pietà”, si annovera, con un gran numero di *zar* maschi, l’insieme degli *zar* femminili.

Tra i geni e i demoni si situano numerose specie di essere invisibili che risultano all’incrocio degli *zar* e dei *ganén*. Si conoscono i *wellağ* o “ *meticci*”, i *ğen* o spiriti delle acque, i *käberé*, spiriti originari del Tigre nati da *zar* e da *ğen*. Inoltre vi sono diverse forze, meno nettamente personalizzate e riconducibili piuttosto al “malocchio”: la *šotälay* (che rende le donne sterili, soggette ad aborti o in capaci di mettere al mondo bambini vivi); l’*anyä tela* o “occhio d’ombra” (che rende lunatici e impedisce l’interrogatorio che costituisce l’inizio del trattamento dei posseduti), il *buda* (che beve invisibilmente il sangue dei maschi, delle femmine e dei bambini). Queste differenti forze, che allo stesso modo degli spiriti, partecipano delle caratteristiche degli *zar* e dei *ganén*, sono sovente difficili da distinguere dai veri e propri *zar* perché possono agire congiuntamente a loro, mescolarsi a loro quando colpiscono un individuo o agire su di loro mediante una sorta di possessione, in modo analogo a quello che gli *zar* esercitano sugli esseri umani. Oltre alle molteplicità degli *zar* (il cui numero, teoricamente, è pressoché infinito) questa facoltà che gli spiriti possiedono di agire attirandosi vicendevolmente - sia che fra loro vi sia affinità sia che vi sia competizione - rende il lavoro del guaritore estremamente delicato. In pratica il trattamento di un individuo afflitto dallo *zar* è assai complicato; bisogna mettere in conto che in caso di non guarigione, di ricaduta o di nuova malattia si potrà incriminare un nuovo *zar* o in caso di una situazione spiacevole un *ğen* o un qualsiasi altro cattivo spirito.

Secondo quanto comunemente si crede tutti “hanno lo *zar*”, anche coloro ai quali non si è mai manifestato. Un chierico specializzato nella magia che ho interrogato dice: “Il giorno del battesimo quando viene dato il nome per la prima volta a una persona, lo *zar* la guarda. Tutti, anche i preti, anche i monaci sono abitati, a qualche livello, dagli *zar*”. Tuttavia gli unici che verranno toccati visibilmente sono coloro di cui si dice: “ la loro stella è facile da prendere” e coloro il cui sangue lo *zar* trova saporito. Insomma, dei predestinati.

Inoltre si crede in larga misura all’ereditarietà. Certi grandi *zar* – generalmente quelli che vengono assimilati a dei geni protettori – sono in effetti conosciuti come quelli che si trasmettono ereditariamente per sette generazioni, più spesso da madre a figlia.

Presso molti gruppi umani – soprattutto quelli che vivono lontani dai grandi centri , là dove non vi sono confraternite riunite intorno a una guaritrice o un guaritore – sembra che la madre sia considerata il ricettacolo degli *zar* della famiglia; è lei che custodisce le malattie della casa ed è ai suoi *zar* che occorre rivolgersi quando qualcuno della famiglia ne viene toccato.

Infatti benché nessuno possa sfuggire allo *zar*, perché esso tocchi manifestamente, occorre che si presenti un’occasione perché esso non è considerato fondamentalmente malvagio.

Ci sono innanzitutto stagioni, ore, luoghi, circostanze considerate propizie.

Si dice comunemente: “ Gli *zar* sono come le api: durante l’inverno stanno nascoste dentro le rocce e quando l’inverno finisce escono; essi pungono come le api”. Dunque, in generale, è durante la bella stagione che ci sono più possibilità di essere colpiti, perché questa è la stagione nella quale gli *zar* si muovano e vanno a caccia. I due momenti più critici sono quando compaiono i fiori gialli che indicano l’inizio della primavera e quello in cui appaiono le prime nuvole della stagione delle piogge. Inoltre ci sono momenti della giornata nei quali si è particolarmente esposti. Per esempio a

mezzogiorno, al finire del giorno, fra mezzanotte e le 3 del mattino. Per le persone per bene, essere fuori durante queste ore non è solo un'imprudenza ma, di più, è una sorta di disonore.

Anche certi luoghi sono considerati pericolosi: i fiumi e altre zone umide, i luoghi dove ci sono delle canne, la *brousse* in generale, il mercato perché si rischia di incontrarvi sempre dei *baläzar* (posseduti i cui geni possono colpire). Così certe circostanze come, ad esempio, ferirsi urtando il piede contro una pietra, oppure pungersi (perché lo *zar* può entrare dentro la ferita attirato dal sangue); poi, a causa della caratteristica stessa del sangue, assistere a un sacrificio fatto ai geni senza parteciparvi, oppure trovarsi vicini a del sangue versato in modo qualsiasi, oppure fare i propri bisogni naturali, assumere una medicina, avere scoperta una parte del corpo che normalmente non lo è; trovarsi seduti dietro una persona in stato di possessione da parte di un genio importante; per una donna, dormire sola (perché lo *zar* può andare a visitarla come incubo); per un uomo andare a caccia o semplicemente in viaggio (per il fatto di trovarsi nella *brousse*), per gli appartenenti al clero uscire dalla chiesa (perché le loro vesti sono impregnate d'incenso e questo odore può attirare gli spiriti).

Naturalmente è possibile evitare molti pericoli mediante l'assunzione di precauzioni, tuttavia, come diceva una della principale adepte della vecchia Mälkam Ayyähu:

“ Anche noi che passiamo il tempo sedute nella nostra casa, senza una ragione plausibile, diamo agli *zar* numerose occasioni di colpirci”.

Per la verità sembra che davvero anche là vi sia la possibilità.

Salvo casi speciali (ad esempio che un adepto contamini uno dei suoi parenti prossimi per iniziarlo al culto), bisogna cercare la causa prima molto più lontano. Quasi sempre la malattia o l'incidente deve essere messo in relazione con la collera di uno *zar*. Sia che esso vi voglia punire per un errore commesso contro di lui o per un errore qualsiasi, commesso da voi o da uno dei vostri parenti, sia che voglia darvi un avvertimento, ciò avverrà in ragione di una vostra imprudenza.

Un proverbio recita: “Chi non ha un buon carattere viene colpito, è meglio avere un buon carattere che essere colpiti”. D'altra parte ho ascoltato più volte Mälkam Ayyähu e i suoi adepti fare dichiarazioni di questo genere: “ Non ci sono *zar* cattivi, è il cavallo (cioè l'uomo posseduto considerato come il cavallo dello *zar*) che guasta tutto”. Oppure: “ Quando Eva ha cacciato i suoi piccoli, ha scelto i più belli di viso e i migliori di carattere. Per questo gli uomini hanno cattivo carattere e quelli che sono stati cacciati sono buoni e semplici. Quando loro si appoggiano e fanno male ai loro cavalli è perché la cattiveria degli uomini è senza limiti”.

Il primo errore che si possa commettere contro gli *zar* è di disprezzarli, sia trattandoli con insolenza, sia trascurando di rendere loro il culto – fatto che costituisce esso pure una sorta di arroganza - sia facendo in qualche modo torto a coloro che ne sono posseduti, in quanto i posseduti sono le loro incarnazioni viventi.

Anche a coloro che sono già posseduti e praticano il culto, gli *zar* possono divenire nocivi se ci si rende colpevoli, ad esempio, di un errore rituale durante un sacrificio ovvero durante un *wädağa*, cioè una riunione di adepti che ha lo scopo di evocarli. Ogni *zar* ha i suoi interdetti che dipendono dalla sua natura e dal suo carattere, e cioè se un posseduto contravviene, anche senza saperlo, a un interdetto del suo *zar* lo spirito danneggiato lo punirà facendolo soffrire o mediante un fastidio qualsiasi. E' frequente che uno *zar* appaia in sogno a una persona che possiede, o, che esprimendosi per sua bocca quando la mette in *trance*, ricordare un interdetto o ne detta uno che non è sempre un divieto di natura alimentare e può riguardare una cosa qualsiasi: per esempio uscire un certo giorno, fare un certo lavoro, divenire dissolto. In altri casi prescriverà una cosa positiva riguardante il suo “cavallo” per proteggerlo dalla malattia: per esempio fare uso costante di certi alimenti, per una donna ripettinarsi. Ma, nella maggior parte dei casi, quando il genio si manifesta è perché esige un sacrificio o come si dice un “sangue”. È nella persona del suo “cavallo” che egli riceverà il sacrificio, o le offerte, quali fumigazioni d'incenso, piccoli gioielli, profumi, bevande egli può ugualmente esigere.

“Gli zar amano ricevere doni e complimenti!” diceva il mio amico etiopie Abba Jérôme, d’accordo con una vecchia donna di Gondar che praticava il culto degli *zar*, ma non esitò a dire un giorno che ve ne sono di quelli che colpiscono “semplicemente per ricevere del denaro”.

Alcuni esempi concreti serviranno a chiarire meglio tutto ciò..

Una posseduta ne accusa un’altra di “falso *zar*”; per punirla e mostrare che è un vero *zar*, lo *zar* della donna insultata fa ammalare il bambino della prima.

Se nel corso di un *wādağa* si fa del rumore durante la “discesa” su qualcuno del grande *zar* femminile *Rahélo*: ci sono molte possibilità che, presto o tardi, *Rahélo* colpisca la persona dell’assemblea che non ha fatto silenzio.

Un’infrazione viene commessa verso il *gānda* (cioè il vassoio sul quale - presso i grandi illuminati - si serve ritualmente il caffè) si dovrà, come minimo, pagare un’ammenda in caffè se non si vuole essere colpiti da una malattia.

Una donna cade malata un certo tempo dopo che la madre posseduta è morta; ciò dipende dal fatto che ella ha dimenticato di rendere il culto dovuto ai geni di sua madre al quale quest’ultima l’aveva istruita. Se un’altra, figlia essa pure di una posseduta, si ribella contro la madre che la vuole fare divorziare, viene colpita.

Se un’ altra, figlia anch’essa di una posseduta, si ribella contro la madre che la vuole fare divorziare, viene colpita.

Se una donna è triste, povera, arrabbiata, ha una dispiacere, il suo *zar* “scende” su di lei e, parlando per sua bocca, sgrida il marito e lo rimprovera di non trattare bene la moglie; se egli non fa nulla per compiacere lo *zar*, è sicuro di attirare sulla casa la sfortuna. Del pari se una donna è incinta e il marito non accetta di fare i sacrifici reclamati dallo *zar*, allora i geni vengono a prendere il bambino come vittima sacrificale, vale a dire provocano l’aborto.

Una donna va a consultare la guaritrice; quest’ultima le fa sapere che se lo *zar* l’ha colpita è perché suo marito non ha compiuto i sacrifici al genio protettore della città quando sono arrivati.

Una donna che ha fatto la pace con gli *zar* maschi, ma non ha ancora sacrificato agli *zar* femmine, assiste a un sacrificio fatto da qualcun altro per un genio femmina: gelosi i suoi *zar* femmina la fanno stare male, o almeno questa è la spiegazione che lei dà del proprio sentimento di gelosia verso lo spettacolo del sacrificio.

Una novella sposa esce prima del tempo dovuto e raccoglie dei limoni; ella è colpita dal grande *zar* *Säyfu Čängär* che è legato al venditore di limoni e colpisce per questo quelli che trascurano i loro doveri religiosi.

Un uomo ne uccide un altro o uccide uno dei cinque grandi animali selvatici che conferiscono al cacciatore il diritto di portare il trofeo; ci sono forti possibilità che egli erediti lo *zar* dell’uomo che ha ucciso o dello spirito protettore dell’animale. In seguito gli si dovranno fare dei sacrifici, vegliare sul suo onore, sotto pena di ammalarsi o di soffrire, perché egli, comportandosi così, ha ereditato un poco dell’onore dell’uomo o dell’animale.

Una donna non paga la guaritrice o resta a lungo assente dalle riunioni della confraternita: scontenti gli *zar* della guaritrice non mancano di colpirla per farla ritornare.

Al contrario un’altra che frequenta assiduamente le riunioni sarà colpita da uno dei suoi *zar* che non amano vederla “andare al *gānda*” degli altri” invece di rendere semplicemente un culto ai grandi *zar* familiari presso il suo vassoio per il caffè; per lei avere un *gānda* tutto suo è, d’altronde, una questione di prestigio.

In generale la collera dello *zar* si può manifestare in molti modi: malattia, trance “rottura” (che fa tenere il malato ricurvo e come raggomitato), incidenti come ferite nel corso di una rissa, morsi di serpenti, cambiamenti di carattere, insuccessi negli affari, ecc. Praticamente essa potrà anche servire, almeno a livello inconscio, a tutti i tipi ricatto. Ma si troverà quasi sempre, nella spiegazione data di questa collera reale o supposta, l’idea di un errore commesso nei confronti dello *zar*, errore recente o antico, positivo o negativo: sia che sia stata lesa in un modo qualsiasi la creatura

(umana, animale o vegetale) alla quale lo *zar* è legato in modo permanente o momentaneamente, sia che non gli siano stati resi gli onori dovuti.

L'idea di "fare la pace" con lo *zar*, di portarlo a "perdonare" è la base di tutti i trattamenti che sono applicati dalle guaritrici e dai guaritori - è come una sorta di principio di scambio che deriva da ciò che mi disse un giorno la figlia di Mälkam Ayyähu posseduta anch'essa e destinata alla successione della madre: "Non si distrugge la malattia, la si scaccia di famiglia in famiglia, di villaggio in villaggio", il che significa, in altri termini, che non si distrugge il male, ma che lo si sposta semplicemente, ciò che si può fare su di lui si limita, tutto sommato, a uno scambio, a una sostituzione di vittima.

Si tratta essenzialmente di riparare l'errore commesso, di rendere gli *zar* concilianti.

Un eufemismo impiegato frequentemente per designare lo *zar*, il termine *qurañña*, che si applica in genere al creditore con il quale si è legati fino al regolamento del conto, mostra chiaramente chi è veramente lo *zar*: un individuo di cui si è debitori e che non lascia tranquilli finché non si trova un garante o si paga il debito.

Quando una persona cade malata e – soprattutto quando si tratta di una donna – la si crede colpita dallo *zar*, ecco come si procede schematicamente.

Nei *wädağa* o riunioni durante le quali si evocano gli *zar* con l'aiuto di canti appropriati, di battimenti di mani e di percussioni di tamburi, la guaritrice (cioè la vecchia Mälkam Ayyähu nel caso che ho potuto osservare)¹²⁶⁴ cercherà di condurre la malata a fare il *gurri*, movimento caratteristico della *trance* e segno che uno *zar* è sceso sulla paziente. Bisogna ripetere l'operazione – e ciò richiede, talvolta, più sedute – finché lo *zar*, parlando per bocca della malata, consente di rivelare la propria identità e lo fa generalmente recitando il proprio *fukkära*, tema di guerra analogo alle recite che, in certe circostanze, i guerrieri effettuano per vantarsi o per rendere omaggio al loro capo. Molti geni possono manifestarsi così e in seguito si manifesteranno, nel corso di *trance* spontanee o provocate, possedendo la malata sia perché esistono delle affinità tra loro sia perché sono concorrenti.

Una volta che gli *zar* insoddisfatti si sono svelati, si esige da loro una promessa: che lascino in pace la malata e che non ritornino più se non a date fisse. In cambio gli si prometterà di sacrificare loro vittime appropriate per specie, sesso e colore. Per l'avvenire le persone che, in tal modo, si sono legate, dovranno offrire un sacrificio almeno una volta l'anno e portare alla guaritrice, di tanto in tanto, oltre al prezzo convenuto, anche altre offerte. Praticamente non si avrà mai un solo sacrificio, ma una serie, e vi saranno anche altre offerte: piccoli gioielli e *parures* votati agli *zar*, ma portati dagli stessi posseduti. Talora, oltre al sacrificio, si consiglia a qualcuno di tenere presso di sé un animale (capra o gallina ad esempio) la cui vista placherà gli *zar* e sui quali essi si poseranno, evitando così di fare male alle persone. Per certi *zar* femmina ci si massaggerà la testa con una gallina e poi con il ricavato delle uova si acquisteranno i piccoli gioielli e le *parures* desiderati.

Quasi quotidianamente si procederà a delle operazioni assai complicate di depiazzamento: fare passare uno *zar* su un'altra persona che sia in grado, per una ragione qualunque, di sopportare senza inconvenienti il genio in questione, oppure sarà in grado di fargli le offerte dovute; rimpiazzare uno *zar* cattivo con uno *zar* più benigno che occuperà il suo posto e impedirà che esso venga occupato da spiriti meno anodini di lui (fatto che porterà a considerare come cosa buona che a un male grave si sostituisca una leggera infermità); inoculare al malato un genio subalterno dipendente da uno dei grandi *zar* della guaritrice che agisca come protettore, ecc.

In tutti i modi: gli elementi fondamentali del trattamento sono: l'interrogatorio, la *trance* che ne è il mezzo, il sacrificio.

L'operazione che consiste nel fare "discendere" gli *zar* sulla persona malata, portarli a rivelare il loro nome si esprime con il verbo *fäläfallä*, che significa nelle sue accezioni correnti: "scuotere, estirpare qualcosa che è dentro la carne", ma nel linguaggio tecnico dei *baläzar* significa

¹²⁶⁴ Per un resoconto di un *wädağa*, cfr. *AF* alla data 15 settembre 1932.

pressappoco “interrogare”. Questa presa di possesso manifesta, non più nascosta, del malato da parte dello *zar* così come la rivelazione del nome, rivestono estrema importanza.

Si dice che: “una volta che lo *zar* ha preso chiaramente il suo cavallo, può essere pregato e reso conciliante”. Nel suo complesso l’interrogatorio - o se si vuole, la diagnosi - è un’operazione assai delicata per il fatto che uno *zar* non agisce mai da solo, ma sempre congiuntamente ad altri *zar* sicché ci sono degli spiriti malvagi che si divertono a imbrogliare le cose.

Eccetto i casi di grandi illuminati, lo *zar* non abita la posseduta in permanenza anche quando si tratta del suo genio abituale.

Quando uno *zar* scende a possedere qualcuno, egli segna generalmente il proprio ingresso o “discesa” attraverso il *gurri*, espressione della *trance* che assume forme molto diverse che dipendono dal gruppo al quale il genio appartiene.

Vi sono tuttavia due forme che possono essere considerate classiche. Rotazione della testa e del busto su un piano sensibilmente verticale; movimento pendolare dal dietro in avanti. La seconda forma – stilizzazione dei gesti della preghiera musulmana – è tipica degli *zar* considerati islamici. Il *gurri* si accompagna a una sorta di ruggito, seguito, quando il genio ha deciso di dichiarare il proprio nome, dalla recita del *fukkära*. L’uscita del genio è segnata da un nuovo *gurri*.

Il *gurri* in genere è preceduto da sbadigli e da stiramenti. Le donne che ho interrogato mi hanno detto che, al momento di entrare in *trance*, hanno provato una sensazione di oppressione, di schiacciamento, un dolore alle spalle e al costato, l’impressione di essere “invase da delle api” o di ricevere dei colpi di lancia.

Quanto alla sensazione che si prova durante il *gurri*, sembra che essa vari in base alle situazioni e che sia, in ogni caso, molto ambigua. A tutte le domande che si sono potute porre su questo tema ai posseduti, essi hanno risposto che “è lo *zar* che fa tutto” e che durante il *gurri*, “il cavallo è incosciente”. Tuttavia vi è chi giudica il *gurri* come una necessità di carattere medico piuttosto spiacevole, altri per i quali è un piacere, considerandolo naturalmente non come il piacere del “cavallo”, ma come quello del genio. Dal punto di vista dei guaritori si distingue tra il “*gurri* di perdono” che è un sollievo per la malata e il “*gurri* di bastone”, che viene da parte di uno *zar* ostile e che la fa soffrire.

In caso di individui non ancora iniziati, si constata frequentemente una sorta di pratica di insegnamento del *gurri*: la guaritrice cerca, all’inizio, di provocarlo attraverso mezzi meccanici spingendo leggermente la malata oppure muovendole la testa per mezzo di una frusta girata attorno al collo. A poco a poco le *trance* diventano spontanee e sempre meno disordinate, salvo intrusioni inopinate di uno spirito cattivo. Questo corrisponde, dal punto di vista degli adepti, al *dressage* dello *zar*, oppure al fatto che le cose si chiariscono e che non vi sono più, come all’inizio, sia una moltitudine di spiriti che si stratonano a vicenda per possedere la malata, sia la cattiva volontà degli *zar* che non si vogliono dichiarare apertamente.

Secondo Mäkam Ayyähu il *gurri* è essenzialmente un segno di vittoria del genio che fa agitare il suo “cavallo”, come un animale che il cacciatore sta uccidendo o come una vittima sacrificale sul punto di agonizzare. Secondo una delle sue adepti il *gurri* equivarrebbe a una sorta di accoppiamento tra la posseduta e il suo *zar*.

Per quanto concerne i sacrifici, li si può dividere in due specie principali. In primo luogo il *dänqara*, che consiste essenzialmente nella messa a morte di un animale con il quale si è massaggiato il malato, poi nel gettarlo fra fitti cespugli o in un fiume. Attraverso questo rito si inaugura la serie dei sacrifici il cui scopo è quello di espellere gli spiriti maligni e di fare passare la malattia della quale ci si è sbarazzati sulla prima persona che passerà nei dintorni del luogo dove la vittima è stata gettata. Poi i *derqa*¹²⁶⁵, che indirizzandosi agli *zar*, si effettuano presso i guaritori o i pazienti e hanno lo scopo di fare ambientare i geni ai quali sono indirizzati. Essi consistono essenzialmente nello sgozzamento di una vittima appropriata della quale lo *zar* beve il sangue e consuma la carne

¹²⁶⁵ Su questa termine si veda *La possession....*, in *MA*, p.964 alla nota 22.

attraverso l'intermediazione della persona posseduta. Si fa giurare allo *zar* che accetta di buon grado il “sangue”: giuramento che si avrà molte occasioni di ricordargli in seguito.

Quando lo *zar* “regna”, vale a dire che quando si fa un sacrificio a un grande *zar*, questi e tutti quelli del suo seguito troneggiano, incarnati dai posseduti, la casa in cui ha luogo il sacrificio è vista come la casa dello *zar* e ciò comporta che si deve osservare una stretta etichetta. Tutti i tipi di interdetti sono in vigore, tanto che non si levano le canne che sono state messe sul terreno per simulare la *brousse*. Divieto di spazzare degli arbusti e di romperli perché ciò equivarrebbe a “spezzare il legno parta fortuna dello *zar*”. Divieto di asciugarsi le mani con esser. Divieto di bucare la terra con la punta di un bastone. Divieto di uccidere gli insetti perché “nella casa dell’*awlya*¹²⁶⁶ (o grande illuminato) si debbono uccidere solo animali domestici commestibili – gli animali del sacrificio - o della selvaggina. Divieto, finché il vassoio del caffè rituale è coperto, di stare seduti con i piedi distesi. Allo stesso modo non si deve mai, prima di avere bevuto il caffè, posare la tazza in terra, oppure rimetterla sul vassoio senza passare per l’adepta preposta a questo ufficio. Divieto di rivolgersi alle persone possedute con nomi diversi da quelli degli *zar* che loro sono stati assegnati per la giornata.

Questi divieti- che sono molteplici – sembrano, in qualche modo, essere l’illustrazione di tutti i divieti che bisogna seguire nella vita quotidiana per non incorrere nel castigo dello *zar*. A coloro che li infrangono i *weréza* - o adepti subalterni che rappresentano i paggi del grande *zar* – fanno pagare delle ammende, sotto la minaccia di attaccarli. A mo’ di anchoria e per ottenere piccoli doni o semplicemente degli spiccioli per comprare le bevande che saranno consumate nel corso della festa, i *weréza* spiano anche le più piccole trasgressioni, e non lasciano passare occasione per esigere un’ammenda. Ciò dà luogo a dei processi-burla che vengono giudicati dal grande *zar*.

I *weréza* parlano una lingua speciale che è amharico deformato foneticamente, con alcune perifrasi, controsensi, termini particolari e parole ispirate all’arabo¹²⁶⁷.

In generale ogni *zar* parla la lingua del paese che è ritenuto essere il suo paese d’origine. Durante tutta la festa alla quale dà luogo il sacrificio si sta nel mondo dello *zar* e si ha l’idea di quella che è la vita del genio nella sua *brousse*. Davanti all’animale sgozzato, recitando il suo tema di guerra, esso fa il suo *gurri* di vittoria come quando entra a dominare un malato o quando vince uno spirito malvagio di cui è nemico. Vestito con le spoglie della vittima (il suo piumaggio, detto *säläba* o “trofeo” se si tratta di un pollo, la sua *mora* o peritoneo e la sua pelle o *däm lebsu*,

“vestito di sangue”, se si tratta di un ovino o di un caprino; il peritoneo e lo stomaco quando si tratta di un bovide), egli trionfa come il cacciatore che ha abbattuto un grande animale. Almeno durante questi momenti lo *zar* lascia in pace il suo “cavallo” perché ha ricevuto il suo sangue ed è sazio. Attorno a lui stanno gli *zar* subalterni che sono come una corte dove si guarda con attenzione alla minima infrazione alla regola in modo che si possano esigere altri doni, altre offerte e, al bisogno, procurarsi altre vittime. In questo modo non c’è mai, in pratica, un sacrificio che riesca perché ci sarà sempre stata, su un punto o su un altro, una negligenza o un’omissione¹²⁶⁸.

Tutti i fedeli di uno stesso *zar* - i suoi *aqwadaš* cioè coloro ch’egli fanno delle offerte, dei sacrifici, siano o no dei posseduti - hanno diritto alla protezione di questo *zar*. Si consideri che, d’altra parte, ciò viene a creare tra loro una sorta di legame di parentela.

“Non c’è uno *zar* che non sia pregato, non c’è chiesa che non sia “abbracciata”, recita un proverbio. Il che equivale alla nostra espressione: “votarsi a tutti i santi” e fa intendere che gli *zar* non lasceranno mai in pace i loro malati che, dopo avere pagato il loro debito a uno, ce ne sarà sempre un altro da pregare; questo proverbio significa inoltre che attorno a ogni grande *zar* o gruppo di grandi *zar*, si forma come una sorta di chiesa, il cui clero è costituito dalla guaritrice e i

¹²⁶⁶ In arabo *wali* è l’appellativo dato ai taumaturghi che possiedono la conoscenza di Dio non per scienza ma per illuminazione.

¹²⁶⁷ Sul gergo degli *zar* cfr. W. Leslau, *An Ethiopian Argot of people Possedei by a Spirit*, in “Africa”, London (1949), XIV, pp. 204-212.

¹²⁶⁸ Fatto che, secondo Leiris, giustifica la mancanza di risultati.

suoi principali adepti, la massa dei fedeli per la gran parte femmine e il piccolo numero di maschi che frequentano le riunioni¹²⁶⁹.

Nei rapporti reciproci tra confraternite e tra queste e l'organizzazione interna di ciascuna, si trova il riflesso della distribuzione degli *zar* secondo dignità e categorie.

Ogni posseduto occupa, nel mondo visibile della confraternita, il rango occupato dal suo *zar* nel mondo invisibile degli *zar*. Come gli *zar* di gruppi differenti sono spesso rivali tra loro, le confraternite sono spesso concorrenti e i loro capi sono gelosi, in quanto ciascuno pretende di essere il più grande – ovvero avere gli *zar* più importanti ed essere i soli a detenerli autenticamente – così come ci sono degli *zar* bugiardi per bocca dei posseduti che declinano una falsa identità dichiarandosi più grandi di quanto non siano realmente. Questa idea di gruppo, di partito o di clan è un fatto risaputo da tutti i guaritori. Prima di curare un malato, si procede alla combustione dell'incenso la cui osservazione permette di determinare se le “fronti” (o sorti) del malato e del guaritori si accordano. In caso positivo, si cura il malato; in caso negativo, il guaritore coscienzioso lo invia da un altro guaritore.

Nella vita quotidiana degli Abissini, lo *zar* gioca un ruolo importante. Esso interviene non soltanto nelle malattie, ma anche nelle controversie relative a interessi e affari di famiglia (matrimoni, divorzi, parti). È spesso causa di divorzio, in quanto i mariti si adombrano a causa dell'assiduità delle loro mogli alle riunioni della confraternita ed esse passano spesso per delle svergognate. Il caso più normale di possessione è quello di una donna posseduta abitualmente da un genio maschio, lo *zar*, che si ritiene provochi il divorzio per gelosia verso il marito reale¹²⁷⁰.

Il grande posseduto non è soltanto guaritore, ma può essere consultato anche come indovino, arbitro, direttore spirituale, consigliere. Per ciascuna di queste attività della sua vita – comprese le diverse pratiche mediche – c'è un particolare *zar* preposto ad essa. A tal punto che la sua personalità reale può scomparire completamente e che una donna come Mälkam Ayyähu, ad esempio, costantemente posseduta da un genio, anche fuori da ogni *trance*, non parlava mai di sé se non in terza persona, come è di rigore quando uno *zar* parla del suo “cavallo”. Osservando vivere Mälkam Ayyähu nel corso di vari mesi, io sono arrivato a considerare che i suoi *zar* costituivano per lei una sorta di guardaroba di personalità che ella poteva indossare a seconda delle necessità e delle differenti circostanze della sua esistenza quotidiana, personalità che le offrivano comportamenti e atteggiamenti a mezza via tra la vita e il teatro.

Riassumendo, la nozione di *zar* è una nozione complessa, molto difficile da definire. Ed è difficile anzitutto, come per tutte le nozioni di questo ordine, comprendere esattamente come nell'*esprit* degli Abissini si collochi esattamente il rapporto di causa ed effetto quanto allo *zar*. Molti Etiopi dicono che lo *zar* è la stessa cosa del *qollé*, genio locale e domestico al quale si rende un culto assolutamente legale (riconosciuto), oppure che è lo stesso che il *weqabi*, una sorta di genio personale e angelo custode. Ma questa stessa nozione di *weqabi*, dal punto di vista degli Europei, non può essere chiaramente definita; nel stesso tempo in cui essa implica l'idea di spirito custode, essa implica quella di fortuna, fascino, bellezza, correttezza morale, prestigio.... Vedendo qualcuno diventato brutto, sfortunato, trite, depravato si dirà: “Ah! Il suo *weqabi* lo ha lasciato...”. Inversamente a qualcuno che si è arrabbiato senza motivo si può dire: “Fermati affinché il tuo *weqabi* non ti abbandoni...”. Si deduce che è impossibile dire se la fortuna e il prestigio di un uomo lo hanno abbandonato perché il suo *weqabi* se n'è andato, o se, al contrario, il *weqabi* se n'è andato perché l'uomo aveva già perduto il suo prestigio. E' tutt'al più possibile concludere che il *weqabi* non è soltanto il custode, ma la sostanza stessa del prestigio. La medesima cosa avviene per lo *zar*. Si dice comunemente che lo *zar* si attacca preferibilmente ai belli. Ora un adepto, nel corso di una riunione, guardando delle donne lasciate dagli *zar* alla fine della *trance* fa la seguente riflessione: “

¹²⁶⁹ Ricordiamo che Säw Agäññähu contò per la Missione Dakar-Gibuti ventitrè guaritori posseduti dagli *zar* che curavano malati colpiti dagli *zar* di cui undici maschi e dodici femmine. Cfr. M. Rodinson, *Magie, médecine, possession en Éthiopie*, Paris-La Haye, Mouton, 1967, p. 63.

¹²⁷⁰ Sulla relazione coniugale con lo *zar* si veda *La possession*,, *infra*, p.1040, nota 8.

Quando lo *zar* è andato via, il *weqabi* delle donne va via... Ah è lo *zar* che rende bello il loro viso...". Dunque è difficile sapere se è lo *zar* la causa della bellezza o la bellezza causa dello *zar*.

“ Lo *zar* somiglia al suo cavallo”, si dice. Si deve dedurre che si tenderà sempre a assegnare come genio abituale a un individuo uno *zar* la cui caratteristiche siano conformi ai caratteri reali di questo individuo; si spiegherà questa somiglianza ammettendo o che lo *zar* ha posseduto la persona in questione in virtù di questa affinità, ovvero che, possedendo la persona, le ha impresso il suo proprio carattere.

Un'altra difficoltà attiene al numero enorme degli *zar*, alla loro grande varietà, e a una certa mescolanza di carattere storico delle nozioni [sugli *zar*]. Si constata, da un lato, una tendenza al sincretismo, gli adepti dello *zar* aggiungono agli *zar* che considerano propriamente abissini *zar* di altri paesi modellati su credenze differenti; d'altra parte una tendenza a inglobare sotto il termine *zar* una quantità di spiriti, di forze e di nozioni che sono probabilmente differenti. Un ostacolo in più deriva dal fatto che la parola *zar* è essa stessa assai imprecisa designando, nello stesso tempo, il genio, la possessione che è il suo modo comune di agire, e inoltre, per estensione, la persona posseduta.

Qualunque cosa sia, si può considerare lo *zar* classico, vale a dire lo *zar* ritenuto amhara e cristiano, come un genio tutelare, meno strettamente localizzato rispetto al *qollé* (perché, almeno, durante la sua stagione di viaggio, si manifesta molto lontano dal luogo che viene considerato la sua abituale residenza), più individualizzato rispetto al *weqabi*, che sembra rivestire una nozione molto generale di prestigio e di fortuna.

Sotto il suo aspetto oscuro, esso si avvicina alle potenze malvagie, in quanto impersona la malattia e a lui si attribuisce talora anche la procreazione di mostri.

Sotto il suo aspetto chiaro è un protettore, almeno per coloro che appartengono al suo gruppo, al suo partito, coloro cioè che gli tributano un culto. Da questo punto di vista esso tocca anche la nozione di onore, e io ho ascoltato delle donne, parlando dei loro *zar* di famiglia, sfoggiarli come titoli di nobiltà.

Nel caso in cui un certo *zar* venga visto come legato a una certa attività o a un certo comportamento, ci si può domandare se lo *zar* in questione non sia, dal punto di vista degli indigeni, una semplice figurazione mitica di questo comportamento, piuttosto che uno spirito che si suppone sia effettivamente ispiratore o possessore; così quando una persona è ritenuta incarnare un certo genio, nel momento in cui ella si abbandona a questo comportamento (ad esempio, uno *zar* reputato collerico, se ella è in collera) la *zar* verrebbe a costituire una sorta di maschera teatrale che la persona non farebbe che rivestire (divenendo lo *zar* per il solo fatto che ella l'ha rivestito).

D'altra parte, nei casi in cui lo *zar* è visto come causa o personificazione della malattia, si può pensare che attribuire il male a un genio particolare (che si manifesta con un nome, delle caratteristiche e dei sintomi convenzionali) venga a imporre alla malattia una forma determinata, a costruire un'immagine sulla quale si possa agire a proprio piacimento, eliminando alcuni sintomi che erano stati all'inizio suscitati volontariamente come se ciò dovesse portare una modificazione del male reale¹²⁷¹.

Quanto alla modalità attraverso la quale è concepito il trattamento, si trovano delle idee che metterebbe conto di spiegare: idea del male che consegue a un errore o a un desiderio non appagato, idea che a un male che cova è preferibile un male dichiarato; idea profonda di riscatto, di spiazzamento e di scambio - una sorta di principio della circolazione del male che si potrebbe quasi paragonare al nostro principio di conservazione dell'energia. Ma questi sono problemi che io non pretendo di fare altro che porre.

¹²⁷¹ Riflessione forse ispirata dalla psicoanalisi.

6. Michel Leiris

Prefazione a

Le Vaudou haïtien di Alfred Métraux *

Non significa sminuire la figura di Alfred Métraux, ma piuttosto porre l'accento su quello che ha fatto di lui un etnologo fuori del comune, affermare che - a dispetto della sua moderna formazione scientifica, e del sapere che possedeva in numerosissimi campi più e meno vicini alla sua professione - è rimasto un ricercatore all'antica, che manteneva un poco dello spirito d'avventura di quei viaggiatori o di quei pionieri di qualche secolo fa di cui ha sempre molto amato i racconti.

Studio e uomo del terreno nello stesso tempo (di moltissimi terreni: l'America del Sud e la Polinesia non sono che i principali), curioso di tutto senza mai disdegnare il più piccolo dettaglio - che esso derivi dall'osservazione diretta, dalla testimonianza raccolta, o dalla lettura - Métraux si rivela, attraverso le opere, uomo che si preoccupava prima di tutto della conoscenza concreta; per lui lo studio delle società non era una via che sfocia nella teoria, ma un modo di conoscere gli uomini e di accostarsi loro più da vicino, in tutta la diversità dei loro usi e costumi. Una delle qualità più significative che contraddistingue la maggior parte dei suoi contributi non è forse l'impressione che danno di essere il risultato di un contatto intimo e personale dell'autore con la materia, uomini o cose, di cui tratta?. Qualità che oggi pare assai rara, poiché i ricercatori, quasi senza eccezione, confondono obiettività scientifica e attitudine a rifiutare quanto attiene alla loro personalità e nello stesso tempo a prendere le distanze rispetto a questa avventura intellettuale e materiale, in quanto la loro ricerca - nella quale gli aspetti circostanziali devono necessariamente esser posti in secondo piano - sarebbe stata ovviamente diversa (o non ci sarebbe stata) in altre condizioni o con altri protagonisti.

Se si ritiene - ed è il mio caso - che un'etnologia così disincarnata fallisca il proprio scopo nel senso che non fornisce altro che aridi diagrammi relativi alle società considerate, e non dei ritratti ove le loro particolarità culturali, come le ha apprese chi le descrive, sono rese così palpabili che si può avere l'illusione di viverle - si è portati a preferire l'etnologia in qualche modo artigianale che ha praticato Métraux a quella che è il frutto di uno spirito freddamente scienziato, che tende a mettere tra parentesi questi indagatori senza il cui occhio e senza la cui mano le indagini non avrebbero alcuna esistenza percepibile.

“Certe parole esotiche sono cariche di una grande potenza evocatrice”. Su questa frase, apparentemente anodina, eppure pervasa da una forte carica di potenziali prolungamenti, si apre l'introduzione collocata da Métraux all'inizio di una delle opere più caratteristiche del suo modo di fare indagine, *Le Vaudou haïtien*. In verità è per sottolineare la sua diffidenza e, in specie, per prendere immediatamente posizione contro quanto di scuro e di sanguinante un termine come *vodu* suggerisce, che l'autore si riferisce al potere evocatore delle parole. Ma ciò non impedisce che, entrato in gioco, egli riconosca loro, di buon grado o di cattivo grado, questa alta virtù e che metta in evidenza i poteri dell'esotismo come se ammettesse implicitamente che ne aveva all'inizio sperimentato i miraggi essendosi forse interessato al vodu perché anche lui aveva sognato pratiche primitive e magie lontane. La forza della vocazione etnografica di Métraux non fu forse il bisogno di sfuggire ai suoi demoni e di essere *altrove*, quella che finì poi per condurlo a effettuare prematuramente, dopo i tanti viaggi che aveva compiuto in relazione alla sua professione, quello dal quale non si ritorna più? E non è forse, giustamente, questo gusto profondo per l'esotismo - precisamente questo slancio verso altre culture in seno alle quali si spera di annullarsi o di cambiare - che gli ha impresso l'impulso, per lui vitale, che è alla base della sua ricerca scientifica, di infondere calore umano in quello che, altrimenti, non sarebbe stato altro che un processo verbale eventualmente integrato mediante considerazioni più o meno astratte?.

Risultato di una lunga indagine, condotta nel corso di numerosi soggiorni e completata, dal punto di vista comparativo, con delle incursioni presso i seguaci di culti analoghi al *vodu* (*camdombé* brasiliano, *santaria* cubana), il libro consacrato da Métraux al complesso delle credenze e delle

pratiche che secondo Jean Price -Mars rappresentano ad Haiti, la vera religione “nazionale”, questo libro ricco di descrizioni e aneddoti, non deve essere letto con lo stesso spirito con il quale si affronta una monografia sistematica, concepita in modo tale che i riti e le credenze riescano a mettere in secondo piano i personaggi. Certamente, lo specialista vi troverà una grande quantità di indicazioni e di interpretazioni ponderate sul vudu, sul ruolo che occupa nelle vita haitiana e sulle sue origini, essenzialmente africane. Ma l’ apparato erudito, ancorché importante, sembra non essere stato oggetto della compiacenza dell’autore che dice quello che ha visto e quello che sa, presenta i suoi punti di vista per quello che è necessario, senza appesantire il discorso e senza lasciarsi sopraffare dai residui di un comportamento naturalmente codificato che lo porta a mascherare il suo vero desiderio, che non è desiderio di scienza per la scienza, ma – come gli ultimi paragrafi fanno intendere - quello di riabilitare un’istituzione screditata e quello di ritemperarsi dentro “un passato lontano e familiare” attraverso questa istituzione che ricorda i culti di possessione e di iniziazione delle nostra antichità pagana.

Frequentatore abituale del santuario della *mambo* Lorgina Délorge, presso cui fu ricevuto in modo quasi familiare (come io stesso ho potuto constatare nel 1948, quando le nostre occupazioni professionali ci portarono a ritrovarci a Port- au-Prince), Métraux è in grado di parlare di vodu se non come un adepto, come un simpatizzante altrettanto che come un osservatore. Soggetto difficile, che attiene alla sociologia, alla psichiatria, alla storia delle religioni, oltre al fatto che si situa ai confini dell’africanismo e dell’americanismo. Ma soggetto appassionante proprio per la sua complessità, perché il vudu è uno strano incrocio ove si mescolano in un quadro antillano, non solo gli apporti dell’Africa nera tradizionale e quelli del mondo cristiano, ma religione, magia, medicina, teatro, musica, danza e arti plastiche. Inoltre (ed è per questo che, affettivamente, può colpire dei ricercatori del genere a cui è appartenuto Métraux) esso rappresenta il luogo in cui, un gran numero di persone – la maggior parte diseredate - trovano una ragione di vivere, in quel paese in cui una dittatura crudele e aberrante alla quale è ancora sottomesso (flagello che deriva, ironia! da un anziano medico ed etnologo il dott. Françoise Duvallier) non ha fatto che aggravare le condizioni miserabili aggiungendo un male supplementare.

Per quanto riguarda uno degli aspetti più affascinanti del vudu, il genere di *teatro vissuto* che costituiscono le crisi di possessione durante le quali gli dei sono incarnati - ciascuno con le sue peculiarità di gesti, di linguaggio, di abbigliamento – dai preti e dai fedeli, se ne incontrano degli equivalenti in molte altre regioni del mondo e questo sottolinea l’importanza di questa istituzione. Essere un altro da sé, uscire da sé attraverso l’entusiasmo o la *trance* non è uno dei bisogni fondamentali dell’uomo e non deve essere considerato all’attivo di molte società poco industrializzate essersi dotate di mezzi per rispondere, nel modo più diretto e più corporale , per dire così, a questo bisogno che nessuna organizzazione sociale basata sulla pura produzione e, di fatto, più o meno chiusa all’irrazionale, è in grado di soddisfare?

Tutti quanti hanno conosciuto Alfred Métraux penseranno come me, suppongo, che egli è stato singolarmente capace di condurre questo studio sia come studioso sia come uomo, tanto più comprensivo nei riguardi dei posseduti che studiava quanto un violento desiderio di evasione fuori dei muri della banalità quotidiana possedeva lui stesso.

7. Michel Leiris

Il chierico Mazmur*

Il testo, di cui si presenta la traduzione francese, fa parte della documentazione raccolta dalla Missione etnografica e linguistica Dakar-Gibuti, diretta da Marcel Griaule di cui sono stato uno dei componenti (1931-1933). È stato messo a punto a Gondar (Etiopia), quando - con Abbâ Jérôme Zayd Gabrà Musê, tigrino, gran letterato che non era al primo contatto con ricercatori europei e che S. M. l'imperatore Hâyla Sellasê aveva delegato presso la Missione per facilitarla nei suoi lavori - svolgevo delle inchieste su un culto di possessione, quello dei geni *zâr*, e più precisamente sulla confraternita riunita intorno a una vecchia notevole cristiana del quartiere Baatâ, dove i professionisti della magia erano allora numerosi: Malkâm Ayyahu, posseduta divenuta guaritrice, secondo un processo consueto.

Disapprovata dalla Chiesa, ma elemento fondamentale di un sistema terapeutico molto diffusa in Etiopia, la possessione, lo ricordo brevemente¹²⁷² è il mezzo attraverso cui si comunica con gli *zâr* di cui i posseduti - persone qualunque o professionisti considerati come i tramiti ordinari di questi spiriti - sarebbero, durante le loro crisi porta voce e agenti incoscienti. Raramente spontanea, la crisi di possessione è una procedura impiegata sia con finalità esclusivamente terapeutiche (essenzialmente, interrogali per l'intermediazione del paziente in *trance* poi placarli mediante offerte che, di fatto, verranno consumate dal paziente, in cui l'insoddisfazione degli *zâr*, possa per essere causa del male fisico o di altro disordine che ha motivato la consultazione), sia per venire incontro a esigenze più o meno immediate di diversi riti che fanno parte di questo corpo di credenze e di pratiche, sia per agire sotto la copertura dello spirito che è ritenuto dominarvi o sopraffarvi con la sua autorità. Essa gioca, in certi casi, un ruolo oracolare (quando arriva un grande posseduto profetizza). Qualche volta intempestive, le crisi di possessione debbono, certamente, essere disciplinate ma, lungi dal ritenerle un male in sé, i seguaci vi vedranno piuttosto il modo spettacolare d'entrare in scena di potenze invisibili con chi ne è in contatto, sicuramente esigenti, ma che conviene disciplinare piuttosto che evitare, permettendo loro di prendere la parola e di usarla in modo da portale alla neutralità o, meglio, alla benevolenza.

Testimonianza di un posseduto, divenuto a sua volta guaritore, questo testo è tratto da uno dei quattro quaderni di note che l'inviato dell'imperatore ha redatto in amharico nel corso dell'inchiesta che abbiamo condotto dal 23 luglio al 5 dicembre, data nella quale la missione lasciò Gondar. La versione originale può essere reperita nel manoscritto 236 D (fol. 14 v°- 20 v°) del fondo Griaule presso la Biblioteca Nazionale. D'accordo con M. Joseph Tubiana, Setragew all'Istituto nazionale di lingue e civiltà orientali, che ha gentilmente acconsentito - nel corso di un seminario - di rivedere la traduzione che Abbâ Jérôme e io avevamo fatto sul posto, mi propongo di presentarne, dopo questa pubblicazione provvisoria, un'edizione bilingue in un'opera che comprenderà altri due testi dello stesso carattere, relativi al medesimo periodo, il primo dei quali è già stato riveduto filologicamente da M. Tubiana: *Adanač la dévergondée* [*Adanač la svergognata*] e *Sayd Muhammad le fou* [*Sayd Muhammad il pazzo*].

Aggiungo che M. Michel Denais, collaboratore tecnico del C.N.R.S. e membro n° 240 dell'E.R.A., di cui M. Tubiana è responsabile, mi ha aiutato molto amabilmente nella compilazione di alcune note di questo testo e, per ciò, lo ringrazio molto vivamente.

* [Trad. it. di L. Budriesi]

¹²⁷² Per maggiori dettagli sulla possessione da parte dello *zâr*, quale si poteva osservare a Gondar verso l'inizio degli anni '30, si veda in particolare Leiris, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard 1934, 529 p. (riedizione nel 1951, con prefazione e note); *Le culte des zârs à Gondar (Éthiopie septentrionale)*, in "Aethiopica", New York, II, nn.3-4 luglio e ottobre 1934, pp. 93-103 e 125-136; *Un rite médico-magique éthiopien: le jet du danqârâ*, in "Aethiopica", III, n.2 aprile 1935, pp. 61-74; *La croyance aux gènes "zar" en Éthiopie du Nord*, in "Journal de Psychologie normale et pathologique", 35, gennaio-marzo 1938, pp. 108-125; *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, Paris, Plon ("L'homme. Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique", n.s., I), 1958, 109 p.

“Alaqâ Mazmur Ayyala, [di] Samên [villaggio di] Kwarbanê Bado (o Mado?)¹²⁷³”

Trascrivendo il nome di questo villaggio, che, in realtà, non era quello dell’interessato, ma quello di sua madre, Abbâ Jérôme era stato incerto sulla parola “Bado”, essendo l’*alaqâ* (cioè “il capo della chiesa” o, più genericamente, “il letterato”) Mazmur afflitto, tra le altre disgrazie, da un difetto di pronuncia che egli aveva capito subito. Questo difetto che, stando ad Abbâ Jérôme, gli faceva pronunciare le *r* come delle *r* francesi (*sic*), poteva anche averlo portato a dire “Bado” invece di “Mado”. Quanto a “Ayyala” nome del padre di colui del quale abbiamo apprezzato il talento di cantore, lo indicammo in seguito con il nome di un *alaqâ* di Gondar che, a più riprese, aveva lavorato per la Missione Dakar -Gibuti, di cui ignorammo a lungo il legame di parentela con Mazmur.

Alla data del giorno dopo, cioè il 27 ottobre, ne *L’Afrique fontôme*, diario che ho tenuto dall’inizio alla fine della missione e pubblicato senza alcun ritocco che ne alterasse la spontaneità, figura qualche riga relativa a Mazmur incontrato la sera prima e il cui aspetto di illuminato mi aveva colpito.

Stanotte durante la *wadaja*, scena molto sconcertante. L’ *alaqâ* Mazmur, un *balazar* già incontrato da Malkâm Ayyahu che ha il lato destro semiparalizzato – ci annuncia la morte di Sheikh Mohammed Zayd, grande guaritore del Tamben, che è una specie di papa degli *awolya*¹²⁷⁴, per lo meno nell’ Etiopia settentrionale. È Sheikh Mohammed Zayd che ha conferito a Mazmur il suo titolo, orinandogli di recarsi a Gondar e di farsi costruire una casa dai *dabtara* (cioè i chierici) del quartiere Baata per “aprire un *guenda*”¹²⁷⁵ [...]

Dopo un lungo canto estatico (con gli occhi chiusi e un’oscillazione della testa sempre più accentuata e toccando, a due o tre riprese, il palo centrale con la mano destra come se sentisse il bisogno del contatto con un asse di riferimento), Mazmur entra in una specie di trance placida e dichiara in poche parole che si recherà senza indugi nel Tamben; camminerà un mese se occorre, ma farà questo pellegrinaggio in memoria di Sheikh Mohammed Zayd.¹²⁷⁶

Aggiunta in occasione della pubblicazione del libro, una nota precisa il senso dell’espressione “aprire un *guenda*” (altrimenti detto “fissarsi come guaritore con il vassoio sacro per il caffè”) e indica, peraltro, cosa è avvenuto della costruzione della casa: “La prescrizione relativa alla costruzione di una casa da parte dei suoi confratelli *dabtara*, Mazmur, tipo debole e timido, - anzitutto malato - non l’ha seguita”¹²⁷⁷.

Quale che fosse, infatti, il carattere di quell’uomo che io all’inizio aveva giudicato essenzialmente un mistico, sembra che i suoi comportamenti fossero stati spesso improntati all’indecisione, perché - a meno che non abbia ritardato il suo viaggio nel Tamben e lo abbia fatto soltanto dopo la nostra partenza, essendo venuto a conoscenza che, a differenza di quanto credeva (come gli avevano suggerito delle dicerie o la sua intuizione), che il grande illuminato non era morto – non portò a termine il progetto di pellegrinaggio come non si era fatto aiutare per costruire la casa.

Aveva davvero avuto delle relazioni reali con il celebre *awlyâ* o soltanto relazioni per via presumibilmente spirituale, o nessuna relazione, e le allusioni che faceva derivavano unicamente da finzione? Questa è la domanda che ci si può, pertanto, porre. Nel racconto, essenzialmente

¹²⁷³ Quaderno di Abbâ Jérôme 236 C, fol. 28 v°. Cfr. *infra*, p.11 , un’ indicazione differente del nome di questo villaggio.

¹²⁷⁴ (amharico) *awlyâ*. Parola talora impiegata come sinonimo di *zâr*, soprattutto quando si tratta di uno spirito importante, talora applicato (come la parola *zâr*) alle persone che questi spiriti possiedono, talora designante dei grandi illuminati come i *walî* (“amici di Dio”, “santi”) arabi.

¹²⁷⁵ (amharico) *gandâ*, “vasca” “abbeveratoio”, parola che indica il vassoio di legno rettangolare e provvisto di un bordo sul quale si serve il caffè sia in una casa privata, sia in un luogo dedicato al culto degli *zâr* e di cui questo oggetto è allora il simbolo.

¹²⁷⁶ *L’Afrique fontôme*, p. 440.

¹²⁷⁷ *Ibid.* L’infermità più visibile dell’ *alaqâ* Mazmur consisteva nel fatto che aveva le dita della mano destra paralizzate.

autobiografico che ci farà, ad Abba Jérôme e a me, il giorno che lo inviteremo a intrattenersi con noi nel campo installato dalla missione sul terreno del consolato d'Italia, l' *alaqâ* Mazmur farà il nome di un *bâla awlyâ* da cui è stato curato, ma non parlerà più dello Sheikh Mohammed Zayd, lacuna sorprendete se è vero che quest'ultimo - così come aveva detto la sera in cui ci aveva partecipato la notizia della morte per la quale sembrava commosso - l'avrebbe invitato ad "aprire un *guenda*". Invenzione tanto o poco mitomaniaca? Rivendicazione vanitosa o interessata di patrocinio da parte di chi, secondo molte testimonianze, era stato per Gondar come per il nord dell'Etiopia il principale conferitore di titoli di *bâla gandâ* di cui l' *alaqâ* Mazmur diceva: "Lui, non è un re? Tutti ne parlano"¹²⁷⁸, indicando, inoltre, che possedeva due moschee e vasti giardini di *chat*¹²⁷⁹ custoditi da uno *zando* verde, cioè da uno dei grandi serpenti che si dice impediscano l'accesso a certi luoghi sacri? Visto l'equivoco a cui si presta il termine *awlyâ* (spirito dotato di un forte potere, personaggio reale che incarna questo spirito o anche sorta di "santo" che è un grande illuminato) è possibile che Abba Jérôme ed io ci siamo confusi credendo che Mazmur parlasse di un intervento dello Sheikh Mohammed Zayd in quanto persona reale: non avrebbe, in verità, forse voluto parlare di un'ispirazione immaginata venuta dallo spirito da cui lo sceicco traeva i suoi poteri o da qualche influenza immateriale esercitata a distanza da quest'ultimo? Impossibile qui dare un giudizio definitivo e, del resto, non è escluso che la lacuna in questione sia la conseguenza pura e semplice di una negligenza di Mazmur che, del resto, non poteva raccontare tutto il suo curriculum vitae di *bâle zâr* – praticamente il racconto di tutta la sua vita nell'ambito di una conversazione del genere. Nato in Etiopia, l' *alaqâ* Mazmur, nonostante fosse (sembra) mediocrementemente avviato [con pochi clienti] e così povero da essere ridotto a chiedere a noi, quando avemmo fatto una conoscenza più approfondita, un "piccolo sangue" cioè un modesto sacrificio di un volatile destinato a rabbonire uno degli spiriti ai quali era stato legato¹²⁸⁰ - l' *alaqâ* Mazmur era un *bâla zâr* professionista molto conosciuto nella città di Gondar. Anche prima del nostro primo incontro, il suo nome era stato menzionato da uno dei nostri principali informatori, l' *alaqâ* Gassasa, nel corso di una conversazione con Abba Jérôme¹²⁸¹: ricordato con altri *bâla zâr* di Gondar, Mazmur era stato dichiarato "molto istruito" e "cristiano", per questo Abbâ Jérôme – traducendo con me questa dichiarazione e commentandola - aveva aggiunto (dopo quello che gli aveva detto il suo interlocutore, ma che egli non aveva avuto il tempo di trascrivere integralmente) che, se Mazmur era parzialmente paralizzato, ciò era dovuto al fatto di avere evocato troppo gli *zâr* e i *gânên* (vale a dire i demoni). D'altro canto, il nome di Mazmur si trova in due liste di posseduti e guaritori gondariani, redatte a titolo informativo per la Missione Dakar-Gibuti e che hanno come autori rispettivamente il già ricordato Saw Agaññahu e l' *alaqâ* Ballata:

1.- "Mazmur. Il suo paese è Bata. Esercita la professione di *däbtära*. Ma oggi uno *zâr* abita in lui. Facendo il *gurri*, guarisce coloro di cui lo *zâr* si è impadronito. Fa bollire del miele e del **cat**, e ne fa bere per sette giorni [e così] guarisce del tutto"¹²⁸².

¹²⁷⁸ Mazmur vuole forse dire che il nome dello Sheikh Mahammed Zayd non è solamente un nome celebre, ma uno dei più correntemente invocati nelle preghiere pronunciate, per esempio, al momento in cui si serve il caffè sul vassoio sacro?

¹²⁷⁹ Catha Forskalii (Ignazio Guidi, *Vocabolario amarico-italiano*, Roma, 1901, col. 849). Arbusto della famiglia delle celastracee (come la fusaggine). I musulmani dell'Arabia e dell'Africa orientale ne consumano le foglie sia masticate sia sotto forma di infuso. Nelle *wadağâ* questo eccitante del sistema nervoso è d'uso corrente (M. Griaule, *Le Livre de recettes d'un dabbara abyssin*, "Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie", XII, Paris, 1930, pp. 131 ss. e 155). Si veda anche Charlotte Radt, *Contribution à l'histoire ethnobotanique d'une plante stimulante: le kat, le kat in Éthiopie*, in "l'Ethnographie", n. 65 (1971), p. 38.

¹²⁸⁰ Questo sacrificio, Mazmur l'aveva domandato per la Hodâr Mikaël [festa di S.Michele n.d.t.] e venne a chiederlo la vigilia della festa.

¹²⁸¹ Quaderno di Abbâ Jérôme 236 A, fol.19.

¹²⁸² Manoscritto etiopico n. 663 (Griaule 355) della Biblioteca Nazionale, quaderno n.3, numerato 257. Realizzato, su richiesta, da Saw Agaññahu della chiesa Abuna Abiya Egzie. Descritto e tradotto da Maxime Rodinson (*Magie, médecine, possession en Éthiopie*, Paris-La Haye, Mouton, et Cie, 1967, pp. 23 e 75 e ss.). L' *alaqâ* Mazmur figura in questa lista. Sembra che la possessione da parte degli *zâr* e la pratica della medicina che ne deriva, siano qui

2.- “*Mazmur*, la sua casa è a Bata. Gli *zâr* che lo hanno preso:

Asaggu, Negus, Šefarrâ Negus; Adâl Qâleča che è venuto solo; Šeh Abaso, Azâj Deho, Berru, Sandaqê, Sayfu, Tâbâs, Rom Saggad, Alam Saggad, Arar Erâtu, Ġahed, Ġâlo, Gubanâ, Šanqit, Atimân, Aati, Atiti Dullâ, Atiti Hârâ, Atiti Genbê, Wâs Agâč Šeh Bâroyu, Aroġê, Zennâr, Qomât, Warqu, Ayrârâ, Esêtê, Sângello, Gomâd, Šângellobêt, Dâbâs, Mertit, Durê, Gubanâ, Warqanaš, Šâsetu, Kebbitu, Mâmmitu.”¹²⁸³

La prima volta che lo abbiamo incontrato (nel corso della *wadaġâ* tenuto il 23 ottobre presso Malkâm Ayyahu) Mazmur era arrivato un po’ prima delle 7 di sera, portando alla nostra amica – o più esattamente al grande *zâr* che, all’occorrenza, la possedeva – un’offerta di caffè. Meno di un’ora dopo aveva aperto il canto, con gli occhi chiusi e scuotendo la testa a destra e a sinistra. Per umiltà aveva rifiutato che un malato presente gli baciasse le ginocchia. “Siamo tutti sottoposti a Dio!”, aveva detto. Di questo cantore, così ardente e così devoto, che diceva discendere da 14 generazioni di preti, ma portava un cappelletto musulmano che testimoniava la sua conversione (dovuta forse all’influenza dello Sheikh Mohammed Zayd, a meno che, al contrario, la sua fede nell’islam giustifichi la sua pia ammirazione per lui) Abbâ Jérôme aveva annotato questi due canti: ¹²⁸⁴

1.- Finalmente, da qualche istante
Finalmente, finalmente
Finalmente l’*awlyâ*
Mi sembra che lui sia entrato nella musica!
Finalmente, finalmente
Un *awlyâ* che ha una frusta,
Mi sembra che sia entrato!
Sono felice! Sono felice!

2.- Era! *Maġan* ! Io ti dico: *Maġan* !¹²⁸⁵
Abbâ Wâ Ġahed, io cado ai tuoi piedi!

Se l’ interpretazione del secondo di questi canti non presenta particolari difficoltà – il cantore rende omaggio allo Sheikh Mohammed Zayd, chiamato spesso “Gran padre” (Abbâ Wâ) e ancora più spesso “colui che fa la guerra santa” (*ġahedê*)¹²⁸⁶ – non si può dire la stessa cosa per il primo. In effetti pare che questo, come avviene spesso in questo genere di canti (in cui il senso tradizionale può esser sostituito da un significato di circostanza) abbia un significato allusivo oltre il suo significato immediato e che sia in relazione, se si crede a Abbâ Jérôme, a un incidente che era avvenuto il pomeriggio dello stesso giorno, incidente che Mazmur si augurava senza dubbio, di vedere appianato e pensava di contribuire ad appianare mediante il suo canto, facendo agire la sua

contrapposte all’esercizio dell’arte magica del *dabtarâ*. Comportamento tipico del posseduto e segno convenzionale dell’arrivo e poi della uscita dello spirito, il *gurri* (dal verbo

ag w orra, “ muggire, ruggire, piangere urlando”), consiste in movimenti violenti – rotazione o movimento pendolare del busto – accompagnati da un’emissione rumorosa del respiro, gesti ritmati che la maggior parte degli *zâr* è ritenuta eseguire attraverso coloro che vanno in *trance* e che, per ciascuna categoria di *zâr*, assume una forma caratteristica.

¹²⁸³ Manoscritto etiopico n. 663 della Biblioteca Nazionale (Griaule 325, n° di acquisizione 260), fol. 18 v°-

19 r°. Realizzato su richiesta. La frase: “ è venuto da solo” riguardante lo *zâr* Adâl Qâleča sta a significare che questo spirito ha posseduto Mazmur senza essere stato a lui attribuito secondo le modalità regolari.

¹²⁸⁴ Ms. 236 C, fol.20.

¹²⁸⁵ Era: esclamazione. *Maġan*: nel linguaggio degli adepti dello *zâr*, espressione di rispetto religioso.

¹²⁸⁶ Dall’arabo *djihād*, “azione armata finalizzata all’espansione dell’islam e, eventualmente, alla sua difesa (*Encyclopédie de l’Islam*, ad v.).

parola di illuminato¹²⁸⁷. Quando Malkâm Ayyahu stava per recarsi a una seduta di registrazione sonora prevista al campo della Missione, Abbâ Qwasqwes¹²⁸⁸, uno dei suoi principali *zâr*, si era manifestato e le aveva impedito di uscire di casa, cosa che mi aveva molto irritato, perché avevo considerato quella scusa un alibi falso – assolutamente valido nell’ottica delle credenze negli *zâr*, ma solo in questa ottica - e visto nell’intervento di Abba Qwasqwes non già la collera supposta di questo *zâr*, ma la cattiva volontà, per qualche motivo a noi ignoto, del suo “cavallo”¹²⁸⁹. Malkâm Ayyahu verrà a fare la registrazione. Il versetto “un *awlyâ* che ha una frusta” pareva designare la nostra amica (generalmente munita di una frusta a campanella quando officiava) e Abbâ Jérôme, ritiene che l’espressione “egli è entrato nella musica” debba essere intesa come “è entrato nel fonografo”, o per meglio dire: “si è prestato alla registrazione”. Proferito la stessa sera da Mazmur o da un diacono che l’accompagnava¹²⁹⁰ un altro canto esprime, pare, lo stesso tema di riconciliazione, nello stesso tempo un cui sarà un’adulazione all’indirizzo di Abbâ Qwasqwes.

In più, se io avessi il telefono¹²⁹¹ come i Francesi,
Mi potrebbe fare parlare con Abba Qwasqwes !

Se davvero Mazmur si era veramente proposto di ristabilire la pace tra Malkâm Ayyahu e “i Francesi”, nessun dubbio che abbia raggiunto il suo scopo. Nel corso della serata, verso le 10 e mezzo, la riconciliazione si farà. Uscita con me dal luogo delle riunioni, Malkâm Ayyahu mi dirà che l’incidente deve essere imputato all’inquietudine che le deriva dallo stato della malata che aveva voluto baciare le ginocchia del visitatore: una sfortunata che ella dice posseduta da un *gânên*¹²⁹² e che probabilmente colpita da tubercolosi polmonare a uno stadio avanzato, morirà poco tempo dopo, malgrado le cure che Malkâm Ayyahu le avrà prodigato.

Nei nostri primi incontri, Mazmur si era dunque rivelato buon cantore e pacificatore efficace, perché Malkâm Ayyahu e sei delle sue adeptes passeranno al nostro campo una parte della notte del 25 ottobre e tireranno una *wadağâ* che sarà registrato. Ma è nel corso della serata del 26, animando presso Malkâm Ayyahu il *wadağâ* dall’inizio alla fine, che egli mostra tutti i suoi talenti. Otto canti proferiti da Mazmur, nel corso di questa serata, sono stati raccolti da Abbâ Jérôme¹²⁹³

1.- Colui su cui dimora il *muhâbbâ*¹²⁹⁴ de l’*awlyâ*

Non avrà né sete né fame

*Allahu masalli*¹²⁹⁵ ...

2.- Tu che sei dei quaranta! Tu che sei della Trinità¹²⁹⁶

Come incontrerò lo *zâr* sul cammino?

Era! così¹²⁹⁷, io credo in lui!

¹²⁸⁷ Le motivazioni di Mazmur erano probabilmente le seguenti: portare la pace richiesta tra coloro che partecipano a un *wadağâ* e comportarsi cortesemente in presenza di Abbâ Jérôme e mia.

¹²⁸⁸ Secondo Abbâ Jérôme: “Padre Che – Attizza”. Questo nome è da collegare alla parola amharica *maqwesqwešâ*, strumento per attizzare, “attizzatoio” o, secondo M. Berhânu Abbaba (etiopese che, nel corso dei suoi studi a Parigi, ha partecipato alla revisione di questo testo) da *maqwesqwešâ* “smoccolatoio”. Si veda anche (Abbadie) la parola *ge ‘ez maqwesqweša*, “becco di lampada”.

¹²⁸⁹ *Faras*, “cavallo”, designa il posseduto indicato come la cavalcatura dello spirito possessore.

¹²⁹⁰ Le note di Abbâ Jérôme su questo punto sono imprecise.

¹²⁹¹ Secondo Abbâ Jérôme, altra allusione al fonografo.

¹²⁹² I casi gravi, sui quali i trattamenti si rivelano inutili, sono attribuiti generalmente all’azione dei *gânên* o dei *ğin* (altri spiriti malefici che sono più o meno assimilati a loro) e non a quella degli *zâr*.

¹²⁹³ Quaderno Abbâ Jérôme 236 C, fol.28 v°.

¹²⁹⁴ Abbâ Jérôme nota, successivamente a Mazmur: “Muhâbbâ. Questa parola è [sinonimo di] *germâ*, *mogas*, *weqâbi*”. Il termine *weqâbi*, che si può applicare allo *zâr* conosciuto come genio guardiano, designa altresì la fortuna (detta, più comunemente *gembâr*, “fronte”) ed anche il fascino e la bellezza di un individuo. A proposito di un grande animale da caccia dotato di un’aura di maestà e di potenza, si parlerà del suo *germâ mogas*.

¹²⁹⁵ Questa invocazione musulmana al Profeta è frequente nei canti di *zâr*.

¹²⁹⁶ È un *zâr* cristiano, uno dei quaranta che costituiscono “la casa di destra”, che si indirizza questa invocazione.

3.- Abbâ Wâ [il] *ġâhedê*, il tuo nome è profanato

Colui che uccide poi si disintegra¹²⁹⁸

4.- Lui ci dice *bâla zâr*. Away !Away ! gli uomini¹²⁹⁹!

Se gli uomini conoscessero come noi la fitta al costato e il mal di testa [dello *zâr*]!

5.- C'è modo di guarire l'uomo colpito dall'*awlyâ*?

6.- Colui che calunnia, colui che graffia, esce con grande disonore

Quando l' *awlyâ*, divenendo tempesta, arriva vorticosamente.

Yemanâ yemanê yemanâ yemanâ yemanâ yemanê.¹³⁰⁰

7.- - Come si farà per una cosa storta?

Non si raddrizza la mano bruciandola come il legno.

- Ma sì, la si raddrizzerà mettendo la propria cintura in ordine
alla porta del *waleyy*.¹³⁰¹

A questo canto nel quale Mazmur si mette espressamente in causa in quanto parla della sua infermità, se ne aggiunge un altro di cui Abbâ Jérôme sembra avere annotato solo qualche devota formula molto generale, ma che secondo lui sarebbe un'allusione alla "musica":

8.- "Ohoya *salâm wâlâ*

Yemanê salâm wâlâ." ¹³⁰²

A Mazmur verrà di nuovo dato l'onore di pronunciare la benedizione sul caffè. Invitato a farlo da Malkâm Ayyahu (gentilezza di un *balâ gandâ* verso un altro che gli rende visita), l'*alaqâ* si sdebiterà in questi termini, invocando il nome di un *waleyy* musulmano: "Che Egli doni la benedizione di Nur, l'amicizia di Nur!".

La seduta essendo stata molto lenta a mettersi in moto, cosa che Mazmur e un altro adepto presente il *marigêta*¹³⁰³ Enqo Bahrey, avevano attribuito al fatto che all'inizio erano stati invocati i piccoli *zâr* prima di rivolgersi ai grandi. Ma ben presto i *gurri* si erano moltiplicati, erano state fatte diverse danze a due a quattro a sei (fra cui Malkâm Ayyahu). Verso l'una del mattino erano andati tutti a dormire, dopo una colazione presa nella casa ordinaria di abitazione, distinta da quella dove si tenevano i *wadağâ*.

¹²⁹⁷ Vale a dire: senza neppure avere bisogno di incontrarla.

¹²⁹⁸ Vale a dire: "colui che uccide poi muore". Al suo arrivo presso Malkâm Ayyahu, un po' prima delle 20, Mazmur ha dato la notizia di questo decesso.

¹²⁹⁹ Il cantore qui pende le sue distanze di *zâr* rispetto ai semplici esseri uomini.

¹³⁰⁰ Lodato per la sua potenza nel canto 5, l'*awlyâ* è rappresentato qui come giustiziere.

¹³⁰¹ Mazmur allude alla sua mano destra malata: impossibile aggiustarla come si fa con una canna di legno riscaldandola con il fuoco; la guarigione si otterrà, invece, andando da un *waleyy* (dall'arabo *wâlî*, vedi qui nota 3) con tutto il dovuto rispetto.

¹³⁰² Secondo Abbâ Jérôme, Mazmur esprimerebbe, attraverso questo canto (dove figura la locuzione araba *salâm wâlâ* (frequente nei canti *zâr*), la gioia che prova ad ascoltare canzoni al fonografo (?)

Per non lasciare da parte nulla di quanto ci è stato detto da questo informatore, è dopo averlo ascoltato che Abbâ Jérôme nota, alla stessa data: " *âzubâ*, vuol dire una donna di Azabo, giovane, elegante e pulita; vuole dire anche i *balâ zâr* e gli *zâr*". Poi (236 B, fol.29) nota: " *âzubâ* = fare uscire il *siqa* [dare soddisfazione senza freni ai propri desideri], fare uscire il *fukkara* [proferire, in stato di *trance*, la formula che equivale per lo *zar* e quello che è la divisa per un guerriero]. Poi ancora (236 C, fol. 20), questa canzone che sarebbe un'invocazione a tutte le specie di *zâr* femminile:

Azubâ, vieni! *Azubâ* vieni, vieni!

Vieni, vieni, vieni!"

¹³⁰³ Titolo attribuito al capo della fabbrica di una chiesa, o altrimenti al suo amministratore.

Ben inteso, Abbâ Jérôme ed io facemmo tutto il necessario per rivedere l'*alaqâ* Mazmur, volendo mettere a profitto per la nostra inchiesta le sue conoscenze di posseduto professionale.

Il 15 novembre, nel corso della mattinata, egli venne al campo, accompagnato da un *dabtarâ* cristiano che aveva già lavorato con noi, l'*alaqâ* Gassasa. Poiché io ero già occupato con altri adepti, Abbâ Jérôme li ricevette e parlò con loro. Ma essi ritornarono nel pomeriggio e io potei raccogliere, mentre Abbâ Jérôme faceva, come d'ordinario il lavoro di interprete, e pendeva delle annotazioni in amharico, una dichiarazione molto lunga nella quale Mazmur racconta gli inizi della sua possessione, parla del principale dei suoi *zâr* attuali *Šifarrow Negus* e riferisce qualche impressione personale relativa alla *trance*. Questo testo contiene anche un canto di *zâr* che Mazmur aveva cantato nel corso della conversazione e termina con la sua risposta a una domanda che io gli posi sugli aborti attribuiti all'azione dello *zâr*. Diversi dettagli, provenienti da altre fonti, su *Šifarrow* "il re" completeranno forse, in qualche misura, il ritratto di Mazmur (che rendono molto incerte le sue stesse dichiarazioni) e il poco che io ho potuto dire delle sue relazioni con noi. Esse mostreranno in ogni caso che il proverbio "lo *zâr* somiglia al suo cavallo" risponde sicuramente a una verità pratica, in qualunque senso giochi la somiglianza: "attribuzione al posseduto di un *zâr* che gli somiglia o adozione, da parte sua, almeno di alcuni tratti che, tradizionalmente, caratterizzano lo *zâr* in questione.

Il Re *Šifarrow* (o "che fa per mille" secondo Abbâ Jérôme) è presentato da Malkâm Ayyahu come il re degli *zâr* arabi, "cattivo, duro" e che sarebbe un *alaqâ* nel senso militare del termine, cioè un comandante di cento soldati¹³⁰⁴. Appartiene alla "casa di destra" o alla "casa di sinistra"? Malkâm Ayyahu dichiara espressamente che appartiene alla "casa di destra" (*qân bêt*)¹³⁰⁵. Tuttavia, non solo il carattere difficile di questo spirito - che Mazmur farà passare per un *kaber*, figlio di *gin* e di *zâr*, dunque dotato di natura ibrida e particolarmente instabile¹³⁰⁶ - ma anche il fatto che è considerato "arabo" porterebbe logicamente a collocarlo nella "casa di sinistra" piuttosto che in quella di destra, composta da spiriti meno caparbi che passano per essere stati educati cristianamente a "Gerusalemme". La possibilità di un lapsus di Malkâm Ayyahu o di un errore di annotazione di Abbâ Jérôme non è da escludere.

Comunque sia, l'Arabo – altrimenti detto musulmano – *Šifarrow*, di cui Mazmur paragona i gusti a quelli degli Europei sembra possedere preferibilmente gli uomini di colorito chiaro, tale era, infatti, il colorito non solo di Mazmur ma anche di un altro *dabtarâ* che era stato il "cavallo" di questo spirito: l'*alaqâ* (detto anche Ato) Hâyla Mikaël Abarrâ, del villaggio di Enqâš, chiesa Way Bayiñ (provincia di Wogarâ, a est di Gondar), uomo di colorito "rosso" secondo Malkâm Ayyahu sua ex suocera. Dopo che *Šifarrow* l'aveva posseduto, Hâyla Mikaël Abarrâ fu afflitto da un'infermità analoga a quella di Mazmur, le dita della mano ripiegate e più o meno paralizzate, cosa che porta a ritenere che *Šifarrow* è giudicato come lo spirito – o uno degli spiriti – responsabili di mali di questo genere. D'altronde essendo la sua offerta¹³⁰⁷ il *raki*, i suoi "cavalli" ne bevono molto, e questo era vero per Mazmur – che dichiara di poterne assorbire grandi quantità senza ubriacarsi quando *Šifarrow* lo possiede – e lo era anche per il suo confratello, che l'ubriachezza (si diceva) l'aveva reso quasi pazzo e che, decaduto dopo essere stato lo "scrivano" del governatore della provincia di Samên il *râs* Gugsâ Olê, poi guaritore stimato del quartiere Baatâ, dove egli avrebbe

¹³⁰⁴Ms. 236 A, fol. 37.

¹³⁰⁵Ms. 236 C, fol. 36.

¹³⁰⁶Secondo Malkâm Ayyahu (236 C, fol.15v.), "i *kaberê* che sono usciti da Awsâ [regione della Somalia] hanno l'abitudine di cambiare padrone". Asserzione da assimilare a quella che il giovane Tebabu, figlio dell' *alaqâ* Hâyla Mikaël Abarrâ, raccontò a proposito di suo padre, guaritore posseduto da *Šifarrow*: questo spirito scontento di una situazione materiale divenuta molto brutta, avrebbe abbandonato il padre di Tebabu e, senza tuttavia lasciarlo completamente, sarebbe andato a possedere una "bella donna" di Addis Abeba (che era, si può presumere, una posseduta professionale meno priva di mezzi e di una certa eleganza).

¹³⁰⁷*maq w âdašâ*, ausiliare di una forma dialettale del verbo *qaddasa*, "dire la messa". Questo termine designa tanto la vittima sacrificale quanto le offerte appropriate a un particolare *zâr* (Leiris, *La Possession et ses aspects théâtraux...*, p. 33, nota 3).

avuto la specialità di trattare le persone afflitte da uno *zâr budâ* e di predire il futuro¹³⁰⁸, viveva miseramente a Attêgečâ, villaggio sulla riva nord del lago Tana dove, ospite di un vegliardo centenario (o fatto passare per tale) che lo aveva raccolto, continuava a curare e, poiché era ancora dotato di una bella calligrafia redigeva filatteri. Benché caratterizzato da un tocco più fosco, questo destino sembra assimilabile a quello di Mazmur, anch'egli uomo istruito, ma che pareva incapace di esercitare regolarmente il suo mestiere. Una instabilità innata o altro disagio che portava a divenire marginale – così Hâyla Mikaêl cacciato via dal suo vecchio ambiente e caduto in miseria e così Mazmur dall'aspetto un po' vagabondo e che pareva non intrattenere più alcuna relazione con suo padre – potrebbe essere un tratto comune ai posseduti da *Šifarraw*¹³⁰⁹, tratto che potrebbe essere messo in relazione con una versatilità inerente a questo spirito al quale Mazmur attribuisce un carattere inafferrabile che gli fa nascondere il suo vero nome o sostituirlo con un altro, allo stesso modo che secondo Malkâm Ayyahu – qui in contraddizione con la sua prima asserzione – egli si arroga il titolo di “re” senza realmente averne il diritto? Stando a quest'ultima¹³¹⁰, questo aggraverebbe il caso di suo genero Hâyla Mikaêl, che le aveva fatto degli affronti e che allora si era separato da sua figlia e alla fine divenne “orgoglioso, prodigo e stravagante” dopo essere stato (se si crede alla suocera) “insaziabile di donne”, che ella stessa - o il suo *zâr Sayfu Čangar* – avrebbe indotto *Šifarraw* a esibire questo titolo dopo avere dato a questo spirito poco cortese e per di più di lingua araba (da cui una particolare difficoltà a trattare con lui) il cattivo marito per “cavallo”. È difficile, tuttavia, condividere il modo con cui Malkâm Ayyahu presentò questo affare: che *Šifarraw*, anteriormente qualificato da lei “re arabo”, sia definito espressamente *negus*, sia nella dichiarazione raccolta direttamente dalla bocca di Mazmur sia nella lista degli *zâr* “che lo hanno posseduto” elaborata dal suo confratello Ballata e riprodotta qui sopra, ciò sembra mostrare che questo titolo, la cui legittimità sarebbe contestabile, è almeno affiancato normalmente al nome di *Šifarraw*, e non rappresenta un'aggiunta occasionale imputabile a una manovra destinata a nuocere uno dei “cavalli” di questo spirito. Senza dubbio Malkâm Ayyahu, deliberatamente o no, piegò il proprio racconto nel senso più adatto a offrire un'alta idea dei poteri del suo grande *zâr Sayfu Čangar* e delle proprie capacità professionali¹³¹¹. Se non proprio la ricchezza, di cui – in tutte le occasioni in cui noi abbiamo conosciuto Mazmur - egli forse non sembrava essere materialmente dotato, se non entro limiti troppo ristretti perché essa fosse percepibile, almeno l'orgoglio (gusto di grandezza, desiderio di mostrare le sue capacità ecc.) e una certa stravaganza e bizzarria (la sua aria illuminata o un poco smarrita, la sua attitudine probabile a inventare) non erano il destino del nostro amico, come dimostra la sua dichiarazione e quello che io ho riportato di lui? Queste caratteristiche, tuttavia, sono comuni tra i posseduti e può darsi che il carattere attribuito specificamente a *Šifarraw* non sia tipicamente che il riflesso di comportamenti comuni tra le persone che lo *zâr* si ritiene influenzi, modi semplicemente più marcati riscontrabili presso coloro la cui condotta si manifesta attraverso l'azione di questi spiriti. È frequente, si dice, che uno *zâr* si aggiunga un titolo al quale non ha diritto (cosa che farebbero, anche, per innalzare il loro prestigio certi *bâla zâr* professionisti che, nella vita quotidiana, si fregiano di titoli usurpati)¹³¹²; altri spiriti,

¹³⁰⁸ Cfr. Rodinson, *op. cit.*, pp. 78-79 (notizia attribuita a Ato Hâyla Mikaêl nel manoscritto etiopico n.663 della Biblioteca Nazionale). Uno *zâr budâ* è uno *zâr* che partecipa del *budâ*, nome che designa sia individui che hanno il malocchio e si nutrono invisibilmente della carne e del sangue altrui, sia il potere malefico che è la causa di questa azione supposta. Sul *budâ* cfr. Griaule, *op. cit.*, p. 139 ss.).

¹³⁰⁹ Da notare al contrario di questa ipotesi che, secondo Tebabu, figlio di Hâyla Mikaêl e nipote di Malkâm Ayyahu, questo sarebbe Tamaču, *zâr* molto cattivo che dà il male di ossa, e che avrebbe reso Hâyla Mikaêl molto irritabile e avrebbe innescato le controversie di famiglia che sono state la causa del suo divorzio.

¹³¹⁰ Si veda in particolare *L'Afrique fantôme*, p. 446.

¹³¹¹ L'interpretazione fornita da Malkâm Ayyahu pareva più cauta, in quanto, secondo Tebabu, è ben prima del matrimonio di sua madre e di Hâyla Mikaêl che questi avrebbe cominciato a essere posseduto da *Šifarraw*. Ancora giovane uomo, avrebbe preso parte a dei combattimenti rituali a lungo tradizionali nello Yedjou (regione compresa tra il Wollo e il Tigré) e due degli *zâr* di un uomo che aveva ucciso, Šifara e Abbâ Qand, l'avrebbero posseduto, mentre, secondo la consuetudine, egli evirava le sue vittime.

¹³¹² Viste le consuete fluttuazioni relative al significato alla parola *zâr*, che può designare allo stesso tempo il posseduto e lo spirito possessore, questo punto resta oscuro. Se vi sono degli spiriti che usurpano volentieri dei titoli e se si sa,

oltre *Šifarrow*, si ritiene siano ingannatori rispetto alla loro identità; il carattere capriccioso dello *zâr* è un dato non semplicemente ammesso, ma osservabile nel commercio quotidiano di beni tra le donne possedute (che i loro cambiamenti di umore fanno facilmente sembrare “stravaganti”) e accade, peraltro, che esse deplorino che il loro *zâr*, quando si manifesta, le spinga a spese sconsiderate.

Resta il fatto che *Šifarrow*, spirito sembra poco diffuso a Gondar, è stato registrato che vi possiede due uomini che assomigliano tanto e poco i cui rispettivi destini non mancano di analogie: il colorito chiaro di entrambi, le loro infermità apparentemente simili, la loro stessa propensione a bere troppo (che potrebbe, è vero, essere una conseguenza della loro devozione a uno spirito la cui oblazione è una bevanda alcolica, il *raki*), la loro identica qualità di chierici e (effetto possibile, è ugualmente vero, un ricorso troppo frequente all’oblazione che soddisfa lo *zâr*), il modo pietoso in cui essi vegetano, quando tanti *dabtarâ* traggono dal loro mestiere risorse adeguate. In più , non era innaturale che a uno, originario di Samên e all’altro portato per svolgere le proprie finzioni al seguito del *râs* Gusâ Olê a risiedere nel nord del paese, fosse stato attribuito un *kaber* – sia sul posto, sia, retrospettivamente, a Gondar – come principale spirito possessore, essendo i *kaber*, apparsi all’inizio nel Tigré, spiriti presumibilmente originari dell’Alta Etiopia sicché Mazmur e Hâyla Mikaël si sono entrambi trovati esposti direttamente alla loro azione?

Da tutto ciò parrebbe di dedurre che non solo elementi immediatamente percepibili, come la forma del male o l’incarnato (al quale gli etiopi, come molti popoli, attribuiscono importanza, preferendo generalmente un colore chiaro o “rosso” a uno scuro o “nero”, ma degli elementi del *curriculum vitae* - luogo di nascita e spostamenti effettuati, livello culturale, posizioni sociali successive ed eventuali modificazioni, ecc - sono tra i fattori significativi che, con gradazioni variabili, possono avere influito quando si è trattato di collocare questo o quello sotto la bandiera di un certo spirito. Tuttavia va da sé che la carnagione non costituisce che un indice vago (che, al più, orienta verso una serie di spiriti considerati avere questo incarnato) e se la forma del male, indice più preciso, non è che un sintomo di portata limitata (le diverse malattie che costellano un’esistenza essendo dovute all’inizio a spiriti distinti, ciascuno specializzato, che possono per di più essere i mandatarî di altri spiriti, particolarmente di quelli che si considerano legati in permanenza all’interessato), il curriculum vitae, che non si ferma mai fino alla morte e che, del resto, è duttile perché senza volere ingannare c’è sempre un punto di vista che si assume, fornisce indicazioni così fluide da sembrare naturali meno a operare come dati immediati che a essere messi in gioco in interpretazioni condotte a cose fatte.

Incerte e frammentarie, le diverse osservazioni qui sopra svolte, mostrano nello stesso momento in cui chiedono dei dati in più, che sarebbe opportuno raccogliere sistematicamente documenti di questi due ordini: biografie complete dei posseduti professionali o non professionali, includendo (per quanto potrà essere ricostruito) il loro curriculum vitae medico nel senso europeo del termine e il loro curriculum vitae in rapporto all’istituzione dello *zâr* (guaritori consultati, sacrifici effettuati, spiriti possessori fissi o occasionali ecc.); una monografia completa degli spiriti che rinvii possibilmente alle biografie di tutte le persone che sono registrate possedere o avere posseduto al meno in una località determinata. In particolare occorrerebbe sapere, per ogni posseduto, da quale guaritore dipende (dal punto di vista della diagnosi o dell’assegnazione decisa) lo spirito che lo possiede – per il guaritore da quali spiriti è posseduto - e, per l’uno come per l’altro, quali sono eventualmente i membri della loro parentela che gli spiriti in questione hanno già posseduto, quali sono state le circostanze di queste possessioni e in quale modo si è operata l’ereditarietà, perché, almeno per certi *zâr*, si ammette che si trasmettano in una stessa famiglia nel corso di sette generazioni.

d’altra parte, che dei professionisti non esitano ad aggiungere al loro stato civile un titolo fittizio, l’asserzione qui riportata può ravvisare il caso di posseduti qualunque che si fanno passare in modo menzognero per dei “cavalli” di spiriti prestigiosi fingendo di essere posseduti da questi spiriti. Quanto a *Šifarrow*, il fatto che il titolo di *negus* segua il nome invece di precederlo (caso che non accade per lo *zâr* “*Negus Manbar*”) indica che non si tratta di un titolo vero e proprio, ma di un soprannome aggiunto al nome propriamente detto.

Il fatto che, prima di intraprendere un trattamento, il guaritore debba assicurarsi che la sua “fortuna” (*genbâr*, lett. “fronte”) concordi con quella del paziente e, in caso negativo, invitarlo a consultare qualcun altro, sembra, inoltre, implicare che, nei fatti, se non in teoria, il paziente, così posto sotto l’egida di un guaritore in grado di curarlo, si troverà appoggiato a degli *zâr* – o spiriti più o meno assimilati – contando su quelli sui quali il guaritore ha dei poteri, in quanto egli è posseduto regolarmente da alcuni di questi [spiriti che affiggono il paziente] o da altri più potenti. Essere il “cavallo” riconosciuto di un certo spirito, sembra dunque che dipenda, certamente, dai vostri mali presenti o passati ma anche, in larga misura, da elementi esterni al male o da altri inconvenienti di cui voi avete – o avete avuto – da lamentarvi: la persona che voi siete (tipo, fisico, ascendenza, storia individuale, carattere, ecc.) e, per corollario, identità del – o dei - guaritore che una certa affinità con voi ha abilitato a curarvi. A questi fattori di discriminazione orizzontale (se si può dire) che tendono a farvi assegnare uno spirito di un tipo piuttosto che di un altro, si aggiunge un fattore di altro ordine che gioca nel senso verticale della gerarchia: l’importanza dei sacrifici propiziatori compiuti in vostro nome (“piccolo sangue”), generalmente provvisori nei quali la vittima è un gallinaceo, oppure offerte più costose di un ovino o di un caprino, fino a un bovino), questo vi lega a uno spirito che occupa nella sua gerarchia un rango più o meno elevato e corrisponde più o meno alla vostra condizione sociale, perché sono le vostre capacità di spesa, più o meno elevate, che si trovano così espresse.

In quanto all’insieme di elementi che determina la condizione di un individuo in quanto *bâla zâr*, una gran parte, ma solo una parte sarebbe di ordine medico (quelli che, in un modo o nell’altro, orientano la diagnostica), esso si accorda con il carattere largamente istituzionale della possessione, che rappresenta essenzialmente un legame con il mondo degli spiriti, questi spiriti *zâr* che la credenza popolare non considera fondamentalmente malefici e che si cerca di conciliarsi affinché intervengano al meglio negli affari degli uomini.

“ Da lungo tempo, nel mio paese nel Samên, dalla parte di mia madre Wayzaro Alettâs¹³¹³ noi avevamo un genio guardiano¹³¹⁴ [Ad esempio:] *Abbatê Sangâ Çangarê* e i suoi, che non mangia cereali dopo [il mese di] *pâgumên* fino alla festa della Croce¹³¹⁵, ma il caffè, lo beve: d’altra parte, durante questa settimana, gli si offrono in oblazione dei fiori tutti i giorni, quando ha fame.

Mia madre, il suo villaggio è Qurbânê Bâdo.

Il fiore con cui *Abbatê Sangâ Çangarê* fa la sua oblazione è il fiore di *âday*¹³¹⁶. Camminando, egli prende la sua oblazione di fiori gialli, là dove si trovano. C’è anche un’oblazione di sangue: un montone le cui quattro zampe sono bianche [alle estremità], ha fronte *boqâ*¹³¹⁷ [con] tutto il suo muso bianco¹³¹⁸ e ha coda *fanzâ*¹³¹⁹.

Quando regna¹³²⁰, fa la sua oblazione di un toro bianco, di uno rosso e di uno nero.

Mia madre era l’addetta di un abbeveratoio¹³²¹, non ci si rende conto a che punto!

Quando si sgozzano questi tori, ciascuno secondo la sua specie, è quando egli regna, vale a dire il giorno in cui è in maestà¹³²², quando il paese è radunato in suo onore¹³²³.

¹³¹³“Signora Che- tu- non- manchi –mai!”.

¹³¹⁴ *weqâbi* (vedi *supra*, nota 23).

¹³¹⁵ *Masqal*, festa che si celebra tredici giorni dopo la fine del mese di *pâgumên*, mese complementare (“épagomène”) del calendario etiopico.

¹³¹⁶ Fiore giallo che abbonda all’epoca della festa della Croce.

¹³¹⁷ Che ha una striatura [macchia bianca] sulla fronte (Baeteman).

¹³¹⁸ *borâ*.

¹³¹⁹ Baeteman: *fanzê*, coda di vacca la cui estremità è tutta bianca. Guidi: *fanzo* e (Scià) *fanzê*, coda bianca all’estremità (tutto il bestiame). Guidi, *Sup.*, 264: *fanzâ* nero con crini bianchi.

¹³²⁰ Cioè per la sua grande festa. Si dice la stessa cosa dei santi (festa con processione, ecc.).

¹³²¹ *balâ gandâ*.

¹³²² Traduzione letterale della parola *sigañnu*. Oppure traduzione di *sigañnu*: “quando lo si trova”.

quando egli rende i suoi giuramenti (vale a dire quando egli compie il lavoro di conoscenza, la divinazione). Nel caso in cui un nemico si levi contro di lui, in tre o quattro giorni lo fa morire di colpo. Le sue benedizioni guariscono¹³²⁴ subito. Di più, le parole che escono dalla sua bocca non sono parole al vento (esse si avverano).

Anch'io, io scrivevo così...¹³²⁵. Io ho studiato il *somâ deggwâ* il *deggwâ*, il *zemmârê*, il *qenê*¹³²⁶. Essendo diacono, sono stato sul punto di ottenere il sacerdozio.

Essendo ancora molto piccolo, quando prendevo ancora il latte da mia madre, per due anni ho pianto sangue e i miei due occhi mi facevano male. Quando sono diventato un giovane uomo, sulla testa avevo delle piaghe che somigliavano alla scabbia. Io sono entrato [sotto] il peritoneo¹³²⁷ e sono stato meglio. Si è preparato il festino. Si è fatto un sacrificio propiziatorio¹³²⁸ di capra¹³²⁹ nera, un [montone] rosso, un montone bianco, una capra del colore del leone, una capra bianca, un gallo rosso, uno bianco, uno colore del leone; un pollo bianco. Dopo tutto questo io sono stato marito novello¹³³⁰ durante dodici giorni. L'idromiele, la birra e tutto il resto erano stati preparati in abbondanza, come si deve. Quarantaquattro pani di forme differenti: le loro forme: topo, frusta, lancia, mezzaluna.¹³³¹

Secondo il costume degli *awlyâ*, non ci sono paesi che non siano abitati da giovani d'onore¹³³², da paggi¹³³³ e da grandi *zâr*¹³³⁴. Il giorno del lavoro del peritoneo¹³³⁵, gli invitati, i giovani d'onore [e] i paggi¹³³⁶ intrecciano le mani tenendo le forme dei diversi pani che sono stati descritti precedentemente, stanno in piedi in onore del novello marito, circondandolo a destra e a sinistra. Sulla testa del nuovo marito si sparge una giuncata di erba verde¹³³⁷; è l'*alaqâ* [che lo fa]. Il pane in forma di topo è l'offerta regolamentare di *Šânqit*. *Šânqit* (conformemente all'usanza del paese nei negri)¹³³⁸ fa la sua offerta del topo. Perché quando discende dice: "Portatemi il mio topo!". Le si dona [per questo] il pane che si è fatto cuocere in forma di un topo.

¹³²³ Sono possibili due interpretazioni. Mazmur parlando del grande *zâr* della sua famiglia, si riferisce alla festa dove si raduna un paese (che sarà verosimilmente quello di sua madre) che può avere un carattere rurale e implicare la presenza di un numero considerevole di parenti e di conoscenti. Ma può anche darsi che Mazmur paragoni semplicemente il grande *zâr* in questione a un capo attorno al quale gli abitanti del paese in cui egli si trova si riuniscono per rendergli omaggio.

¹³²⁴ Alla lettera: "puliscono", "risanano".

¹³²⁵ Come ha fatto Abbâ Jérôme, annotando sul suo quaderno le dichiarazioni di Mazmur.

¹³²⁶ Oggetto di studio per i futuri *dabtarâ*. *Deggwâ*: antifonario per tutti i giorni dell'anno (Baeteman). *Somâ deggwâ*: *deggwâ* dei giovani (Baeteman e Guidi). *Zemmârê*: inno sacro che i cantori eseguono alla comunione del celebrante e dei ministri (Baeteman e Guidi). *Qenê*: inno sacro, canto, poesia (Baeteman e Guidi).

¹³²⁷ "Entrare [sotto] il peritoneo", significa ricevere un sacrificio di un ovino o di un caprino il cui peritoneo (*morâ*) sarà collocato sulla vostra testa come una sorta di cuffia, invece nel caso di un "piccolo sangue" o sacrificio di un gallinaceo, è il cadavere piumato della vittima che vi fa da cuffia.

¹³²⁸ *derqâ*: sacrificio che si fa presso il paziente o presso un guaritore e nel quale la vittima viene consumata dal paziente che agisce in luogo e al posto del suo *zâr* (Leiris, *La croyance aux génies "zar"...*, p.119 ss. *La possession et ses aspects théâtraux* ..., p.19 ss.).

¹³²⁹ Capra o becco.

¹³³⁰ *mušarrâ*: termine applicato al nuovo marito o alla nuova moglie il giorno delle nozze e nei primi giorni seguenti. Nel linguaggio degli *zâr*, colui o colei che sta per ricevere un primo sacrificio completo.

¹³³¹ *qulmâmî*. Per mostrare la forma dell'oggetto che questo termina indica, Mazmur esegue un disegno sul quaderno di Abbâ Jérôme: a sinistra di questo disegno scrive: *qwelimâmî dabbo*, "pane...".

¹³³² *mizê*; amico dello sposo, paraninfo (Baeteman); nel Tigré, compagno dello sposo e colui che distribuisce i doni fatti dallo sposo (Guidi).

¹³³³ È indicato come *werêzâ* "paggio", uno *zâr* subalterno adibito al servizio di un grande *zâr* e considerato come un bambino o un adolescente.

¹³³⁴ *abbat zâr*.

¹³³⁵ *morâ sêrâ*. Cfr. *sêrâ*: "lavoro, occupazione" (Guidi)? Questa espressione designa la cerimonia sacrificale completa con l'imposizione del peritoneo e non il semplice sacrificio di un gallinaceo.

¹³³⁶ *mizê werêzâ*: si può interpretare così: "i paggi [che svolgono la finzione di] ragazzi d'onore".

¹³³⁷ *čêtammâ čâfê*. Cfr. Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux* ..., p.50, *čâffê* canna o erba che cresce ai bordi dell'acqua con cui si ricopre il terreno nel corso di un *derqâ*.

¹³³⁸ *šânqellâ*: negro (Baeteman e Guidi). Termine offensivo riferito alle popolazioni nere fra le quali gli etiopi reclutano gli schiavi. Il nome dello *zâr* *Šânqit*, conosciuto come una giovane serva nera, deriva da questa parola.

Il pane fatto a forma di frusta è stato fatto con frumento e, per somiglianza, per *Ebabo*¹³³⁹. Egli non è il paggio?

I pani che sono stati cotti a forma di lancia e di scudo saranno distribuiti e donati in offerta ai grandi *zâr*.

A chi non è mai entrato sotto il peritoneo, si dona un pezzetto di mezzaluna (la metà). Ciò vuole significare: *zâr* che non ha mangiato che del pollo, che è entrato nel travaglio [ma] che attende ancora, paggio che non ha ancora ricevuto tutto il suo sangue. Se questi ha avuto il travaglio del peritoneo, riceve una mezzaluna intera e un pane.

Tutti i giovani d'onore bevono stando in piedi, formando [attorno al novello sposo] una guardia cerimoniale, tenendo una caraffa di idromele nella [mano] destra, una caraffa nella [mano] sinistra. I giovani d'onore mangiano in un cesto [a parte]. Si è sgozzato in particolare per loro¹³⁴⁰.

È mio padre che ha compiuto per me questo sacrificio del novello sposo, perché allora non avevo più mia madre. Era per fare stare gli *zâr* in riposo, per guarire le piaghe della mia testa. La donna, grande posseduta¹³⁴¹ che mi ha fatto questo come *alaqâ* si chiama Slêmân¹³⁴² Fetteg; fu il signore *Sheikh Ambaso*¹³⁴³ che la cavalcò, che risiedeva in lei; ella è morta a Gumbarit.

Al presente, quelli che abitano in me e che mi hanno colpito la mano e il piede sono *Abbâ Sangâ Ćangar* (che è meno grande di *Sayfu Ćangar*¹³⁴⁴ e il re *Šifarraw*. Quando mi ha “colpito”¹³⁴⁵ mi ha detto andandosene: “Io ti regalo gli *zâr* di tua madre”¹³⁴⁶ quattro europei di cui due sono quotidianamente¹³⁴⁷ (vale a dire tutti i giorni) valletti e cuccinieri, dodici Taqhorir¹³⁴⁸, un europeo.” Più tardi è ritornato, mi ha frustato due settimane (quindici giorni).

Il re *Šifarraw* è colui che in altri paesi viene chiamato Sehâyu¹³⁴⁹. Questo nel Yedjou, nel Godjam, nel Tigré e ovunque. Chi può saperlo con precisione? Dopo avermi colpito ancora dicendo: “io sono il re *Šifarraw*”, subito dice ancora altre cose, poi proclama facendo il *gurri*: “Il mio nome è un altro”. Fa il *fukkarâ*¹³⁵⁰ dicendo: “Io sono il re Manbar”.

Io gli ho offerto tre volte il peritoneo e ora io sto per regalargli dal mercato un piccolo dono commestibile. Quando parla, chi è più forte? Colui che umilia tutti gli altri e li domina è lui. Le sue truppe arrivano al numero di tremila. Avendolo fatto “Grande Giudice”¹³⁵¹, lo si è mandato oltre mare (a Istanbul) per metterlo sopra tutti gli Abissini. Quello che ha detto si è avverato. Egli non mente. È un *djinn* credente¹³⁵². Tutta la sua razza è, da un lato, *djinn* e dall'altro *zâr*¹³⁵³. Il suo vero nome non si può conoscere. È su sua sorella che giura¹³⁵⁴. Giura dicendo: “Che muoia”¹³⁵⁵ mia

¹³³⁹ “Serpente”, cfr. (qemant) “cinghia di terra”, perifrasi per “serpente”.

¹³⁴⁰ Qui sul quaderno di Abbâ Jérôme, quattro disegni di Mazmur: “lancia”, “scudo”, “frusta”, “topo”. Un quinto disegno, “pane topo”, ha per autore l'*alaqâ* Gâssasâ.

¹³⁴¹ *balâ awlyâ*.

¹³⁴² Cioè Sliman. È lei che ha presieduto la cerimonia organizzata dal padre di Mazmur, ma non diretta da lui in qualità di *alaqâ*.

¹³⁴³ “Capo Leone”.

¹³⁴⁴ Notare che Saw Agaññhu (vedi *supra*), menziona *Sayfu Ćangar*, ma non *Abbâ Sangâ Ćangar*, nella lista degli *zâr* che hanno posseduto Mazmur. Questa omissione può dipendere dal fatto che *Abbâ Sangâ Ćangar*, non agisce in nome proprio, ma come mandatario del suo superiore *Sayfu* (?).

¹³⁴⁵ Il verbo *sabbara*, il cui significato corrente è “rompere” designa l'azione per la quale uno *zâr* porta una persona a stare piegata su se stessa e raggomitata.

¹³⁴⁶ La possessione si ritiene sia spesso ereditaria, trasmettendosi gli *zâr* ereditariamente per sette generazioni, generalmente di madre in figlia.

¹³⁴⁷ *yamačem*, espressione dialettale, annotata da Abbâ Jérôme, che la fa seguire dal suo equivalente amharico.

¹³⁴⁸ Sudanese ritenuto nerissimo e molto selvaggio.

¹³⁴⁹ “Sole”.

¹³⁵⁰ Cioè “egli mostra la sua divisa” (vedi *supra*, nota 31).

¹³⁵¹ *wambar*, “sedia”, “trono” (attributo della funzione di cui il titolare è anche correntemente designato per metafora).

¹³⁵² *ğinnel momin*, espressione araba annotata da Abbâ Jérôme e che, secondo lui, designerebbe un “bastardo di *djinn*”.

¹³⁵³ Qui *Šifarraw* è espressamente indicato come meticcio di *zâr* e di *ğin*, altrimenti detto *kaber*.

¹³⁵⁴ In generale si giura sul re, sul padre (più familiare) e talora (tra bambini) sulla madre. Che il re *Šifarraw* giuri su sua sorella può essere un'allusione ai tempi antichi delle regine d'Etiopia?. Vedi *infra*, nota 110: divisa nella quale *Šifarraw* si dice “fratello” e “schiavo” dell'imperatrice.

sorella! Schiavo di mia sorella!”. Quando sta seduto sotto la sua tenda in Egitto, essendo in Egitto forte il suo legno [magico], viene qui su un carro, così come è seduto. Quanto a me, mi trasporta per mezzo di un *ruhanya*¹³⁵⁶. Mi porta verso Arusi attraverso lo Yedjou. Laggiù, dopo essermi prostrato [come i musulmani], io ritorno. Dopo avermi mostrato il palazzo di Massaua, avendo aperto i sette cieli, mi mostra l’ingresso. In tutti i casi mi ha detto: “Io sono lo zio del figlio della sorella dell’*awgarad Šebbâš*¹³⁵⁷.” Se io avessi il denaro, andrei in pellegrinaggio dal suo bambino [cioè da sua figlia] nel luogo dove c’è la sua tomba (*huğeb*)¹³⁵⁸. Delle sue sette figlie quella che io vedrei è una che si chiama *Yâlam Sehây*¹³⁵⁹. Quanto a *Šebbâš*, divenuta invisibile¹³⁶⁰ è partita in segreto per Gerusalemme. Il suo unico figlio, nato da un uomo che lei non amava, la madre, resasi invisibile, l’ha rapito e l’ha gettato¹³⁶¹ da qualche parte.

Di tanto in tanto, quando mi parla in sogno, mi dice : “ Tu! Il mio nome non è questo! Se tu vai in Arusi, io te lo dirò senza riserve”.

Le sette figlie di *Šebbâš* di cui abbiamo parlato, quando il genio guardiano è dentro di loro, si aiutano vicendevolmente, l’una assistendo l’altra quella su cui lo *zâr* non è disceso¹³⁶² assiste quella su cui è disceso, servendola. Ecco come vivono.

Quando mio padre il re *Šifarra* (*sic*) scende, egli non riceve altra offerta se non l’acqua- di – vita¹³⁶³ in un lasso di tempo [come quello trascorso da quando] noi siamo seduti¹³⁶⁴ (quattro ore piene) lui consuma un’offerta di due bottiglie di acqua – di- vita. Il suo cavallo ha bevuto una tale quantità in offerta, ma questo non lo fa assolutamente ubriacare¹³⁶⁵.

(*Wadağâ*):¹³⁶⁶

Deggwâ, qenê , siate sospesi al *mâgar*¹³⁶⁷

Poiché Dio ci ha collocati dalla parte dei geni distinti [cioè] dai *bâlâ awlyâ*

Maestro del *qenê* e del *deggwâ*¹³⁶⁸

Prendimi dolcemente, non mi fare agitare nel dolore!

Mio padre [era] *dabtarâ*, mia madre si chiamava *Walattu*¹³⁶⁹

¹³⁵⁵ “Che muoia mia sorella!” costituisce il giuramento propriamente detto mentre “Schiavo di mia sorella!” è una formula del *fukkarâ*.

¹³⁵⁶ Cfr. (arabo) *ruhan* “spirito femminile del respiro”.

¹³⁵⁷ Per essere lo zio del figlio della sorella dell’*awgarad* (femm. di *awliâ*) *Šebbâš*, *Šifarraw* deve essere stato logicamente sia il marito, sia il fratello di questa celebre illuminata (definita spesso “Nostra Signora di Arusi”, dal suo luogo di residenza), sia anche il marito di un’altra sorella di lei. Ma evidentemente si tratta di un legame mitico, che si colloca, forse, sul piano della possessione di un essere umano da parte di uno spirito (vedi Leiris, *La possession et ses aspects théâtraux...*, p.78 ss.

¹³⁵⁸ Non conoscendo questa parola, Abbâ Jérôme la scrive tra virgolette.

¹³⁵⁹ “Sole del mondo”. Vedi il nome di *Sehâyû*, “Sole” dato a *Šifarraw* in diverse regioni.

¹³⁶⁰ O “sparita”?

¹³⁶¹ O “fatto morire”?

¹³⁶² Verbo *warrada*, “discendere”, indicante l’azione dello spirito che va a possedere e a mettere in *trance*. Sui verbi amharici, molto numerosi, che esprimono l’idea della possessione di un essere umano da parte di uno spirito, cfr. Leiris. *La possession et ses aspects théâtraux...*, p.78 ss.

¹³⁶³ Precisamente: del *raki*

¹³⁶⁴ Vale a dire dopo l’inizio del colloquio.

¹³⁶⁵ Lo studente *Berhânu Abbaba*, lettore di amharico alla Scuola nazionale di lingue orientali, che, nel corso di questa traduzione, viveva in seminario, ha fatto osservare che in Etiopia i preti hanno la fama di poter bere molto senza ubriacarsi.

¹³⁶⁶ La parola *wadağâ* designa, nello stesso tempo, le riunioni nel corso delle quali si evocano gli *zâr* e i canti che sono loro indirizzati. Qui la conversazione si interrompe momentaneamente, perché *Mazmur* canta questa *wadağâ*

¹³⁶⁷ Fasci di arbusti intrecciati, ora a forma di tetto ora di muro, ai quali si appendono delle cose. In questo caso: “ Siete sospesi” al *mâgar*”, vuole significare: “siete lasciati da parte” (in qualche modo “messi al chiodo”) . Sul *deggwâ* e il *qenê* vedi *supra* nota 55.

¹³⁶⁸ Apostrofe allo *zâr* noto come maestro in queste due discipline. Tuttavia la traduzione fatta sul posto da Abbâ Jérôme e da me stesso recitava.: “ [Io che sono] maestro di *qenê* e di *deggwâ*”.

Mio profeta, mio profeta, ecco io sono entrato in mezzo ai tuoi¹³⁷⁰,

“Tu, *sonnef*!” ([infinito] *masonnef*¹³⁷¹) cioè :

“Intona un *wadağâ*!”, formula che ci si scambia facendosi delle cortesie, appartiene al linguaggio dei *waleyy*.

Qui a Gonadr, dopo avere trascorso la giornata a un matrimonio, quando mi sono messo in cammino per ritornare a casa, camminando durante la notte, io ho incontrato due personaggi che portavano delle cuffie bordate d’oro. In quel momento io ho buttato fuori un *fukkarâ*¹³⁷², nel mentre ho sentito un bisbiglio e che mi veniva uno scatto di nervi. Io sono sicuro che quei due uomini erano degli *zâr*. Io sono andato fino a casa sempre facendo il *fukkarâ*. Dopo *Dirâ* si è installata. È la Signora del Godjam, lei è una regina¹³⁷³. Dal momento che la *zâr* si è installata in me il mio *fukkarâ* mi è uscito dalla memoria¹³⁷⁴. I miei avevano paura.

All’epoca avevo ventidue anni. Undici anni sono passati dal momento in cui sono stato colpito fino ad oggi. Quando sono stato colpito è stato all’inizio dei due anni dopo che i due uomini mi era apparsi. Il momento in cui ho fatto il *gurri* è, stato arrivando a casa dopo l’apparizione dei due uomini. All’inizio mi sono sentito pesante. Poi, dopo la venuta di *Dirâ*, io non potevo più vedere le persone se non simili a mosche e così piccole. Io mi rendevo conto che *Dirâ*, una volta venuta, mi faceva fare il *gurri*, e che era uno *zâr* femmina; ma quanto a parlare secondo il mio cuore, quanto a parlare secondo la mia volontà, ciò non era possibile¹³⁷⁵. Subito io sono in loro potere e quando ho bevuto due o tre bottiglie in offerta, quando ho mangiato del *chat*, io non so più se sono in cielo o in terra.

All’inizio del *gurri*, la coscienza non è del tutto smarrita. Noi, noi siamo *zâr*, uno è l’Amhara¹³⁷⁶: l’*awlyâ* proietta [soltanto] la sua ombra su di lui. Se un *awlyâ* entra in un uomo, egli morirebbe sicuramente, eccome!”. In questo momento¹³⁷⁷ noi siamo *awlyâ*. “Che le vostre parole si adempiano”¹³⁷⁸, ci dicono, e noi ecco in loro potere! La persona comincia a stirarsi al momento in cui l’*awlyâ* fa passare la sua ombra su di lei. Questa prende la forma di una fitta ad un fianco o di un

¹³⁶⁹ Vale a dire: “Mio padre era un uomo colto, mia madre una Galla di bassa condizione”. *Walattu* in effetti è il nome che si attribuisce a tutte le donne galla, un poco come in francese la parola “fathma” era usato fino a poco tempo fa familiarmente per designare le donne arabe.

¹³⁷⁰ *nebeê*, “mio profeta”, sembra designare Maometto, ma può essere che la parola giochi il ruolo di semplice ridondanza. Il significato generale sarebbe: “sia che Mazmur, cristiano da parte di padre si sia fatto musulmano sotto l’influenza del suo *zâr*, sia che adesso non sia più l’ora del *deggwâ* e del *qenê* (con riferimento al cristianesimo) ma quella della *wadağâ* (con riferimento all’islam). Da notare che il fatto che Mazmur passi per posseduto da *Šifarraw*, *kaberê* e dunque spirito meticcio, può riflettere l’ambiguità della situazione: figlio di un padre amhara e di una madre galla, e cristiano divenuto musulmano.

¹³⁷¹ Secondo Abbâ Jérôme, parola araba (infinito sostantivo).

¹³⁷² Secondo Berhânu Abbaba, questo lo fa uno che ha paura nella notte.

¹³⁷³ Secondo Malkâm Ayyahu, *Dirâ* e *Šašitu* (altro *zâr* femmina) avrebbero il diritto di essere chiamate “principesse dello Scioà” (*ya Šawâ wayzaro*). *Dirâ* - alias *Atiti Dullâ* - sarebbe figlia dell’imperatore Yasu. Da notare, a questo proposito, che una tradizione raccolta a Gondar assegna un’origine imperiale all’insieme degli *zâr* (Leiris, *op. cit.*, p.14).

¹³⁷⁴ Mazmur vuole forse dire che *Dirâ* “essendosi installata” (cioè avendo preso possesso di lui e avendolo messo in trance) gli ha fatto dimenticare il *fukkarâ* che recitava prima? Ovvero allude a un altro *fukkarâ* che avrebbe recitato allora e di cui, all’inizio, non può ricordarsi, in quanto la *trance* implica, come si sa, l’incoscienza?

¹³⁷⁵ Questo passaggio, come quello che segue, mostra come la *trance* porti sì un’obnubilazione delle facoltà, ma non la totale incoscienza. Mazmur sotto l’influenza di *Dirâ*, non solo si rende conto che è stato preso da questo *zâr* femminile, ma egli dichiara poi che “all’inizio del *gurri* la coscienza non è perduta”, poi descriverà la gioia che provano durante la *trance* lo spirito e il suo “cavallo”, cosa che non potrebbe dire se non avesse avuto un barlume di coscienza in quello stato.

¹³⁷⁶ Allo spirito che è lo *zâr*, qui viene opposto l’ “Amhara”, vale a dire l’uomo di religione cristiana monofisita, che, dal punto di vista culturale, rappresenta l’etiope tipico. Mazmur, all’occorrenza, si esprime come *zâr* e questo non come se stesso, ma come una persona straniera che parla dell’ “Amhara”.

¹³⁷⁷ Equivoco: si tratta del momento in cui parla Mazmur o del momento stesso in cui lui parla a noi a Abbâ Jérôme e a me?

¹³⁷⁸ Vale a dire: “Che si realizzino (sia profeticamente, sia per miracolo!).

singhiozzo. Ci si sente prostrati come se cinque o sei persone fossero caricate su di voi¹³⁷⁹. La loro gioia per l' *awlyâ* [e] per il cavallo è che a loro sembra di essere seduti dentro il palazzo di un re¹³⁸⁰; anche oggi se io prendo del *chat* tre o quattro volte, l'impressione che ho è di trovarmi in un palazzo di re.

L' *awlyâ* del Samên è cattiva; “quando vede il suo nemico “l'uccide sorridendo”¹³⁸¹.

Šifarraw è raffinato come i vostri europei. Come voi altri [ama] i vistiti bianchi. E la sua corona è d'oro. Come voi altri ci dice: “ Portate il pane di grano!” Egli ci dice: “ Forno!”¹³⁸². Ama l'acqua -di-vita. Non ama né il caffè né le fumigazioni: lo fa per la gente a lui non interessa. Non prende in offerta dell'acqua -di -vita di paesi in cui non è di buona qualità. Ama l' acqua -di -vita che viene da di là [dal mare]. Non ama le dissolutezze con le donne, ma siamo noi che andiamo a bighellonare.

Essendo la casa ben fornita, i beni abbondanti, se una donna resta incinta e se lo *zâr* si vede privato della sua offerta, ebbene! siccome uno *zâr* [lui da solo] non ha [abbastanza] potere, dopo avere radunato invisibilmente tutti i *mashâ*¹³⁸³, dopo avere fatto loro un voto come noi [lo facciamo], lui li incita a colpire la donna dopo essersi prostrato [davanti a loro] e rialzato. Essendo disceso su di lei con il loro aiuto, egli distrugge il feto¹³⁸⁴, lui, con la forza del suo potere. Se c'è un *dabtarâ* capace, o un *waleyy* capace, e se si applicano con tutte le loro forze, lui guarirà completamente quella che è stata messa sottosopra.

Una donna che ha uno *zâr*, se questo *zâr* non è consenziente se lei si vuole sbarazzare di quello che ha concepito, potrà bere fino a dieci¹³⁸⁵ droghe e procedere ad altre operazioni, ma non potrà abortire. In una casa di *zâr*, una donna che ne è il cavallo, se provoca l'aborto del bambino che ha concepito, cosa dirà il suo embrione¹³⁸⁶? Ebbene, lui la maledirà sicuramente.....Cheché ne sia, questo non si fa mai. Un cavallo non si fa abortire spontaneamente.”¹³⁸⁷

¹³⁷⁹ Segue, sul manoscritto di Abbâ Jérôme, una frase da lui cancellata (come estranea al testo), ma che figura nella traduzione fatta sul posto: “ [più tardi] questo diventa diarrea”.

¹³⁸⁰ Qui c'è una parte di frase cancellata da Abbâ Jérôme: “di cui ci si sente caricato”.

¹³⁸¹ Paragonare con “uccidere facendo ridere”, tema assai vicino, se non identico, a quello che figurava in una divisa di Šifarraw che, peraltro, Mazmur ha cantato:

Re Šifarraw, fratello dell'imperatrice!
Schiavo dell'imperatrice!
Che uccide il suo uomo facendolo ridere!
Che uccide a Azabo!*

Che uccide a Nač Sâr

Che uccide a Yaġu!

Che uccide da tutte queste parti!

*[regione a est del lago Ašangi (Tigré)].

¹³⁸² Pane cotto al forno (parola italiana).

¹³⁸³ Geni commensali. Termine che Abbâ Jérôme aveva raccolto peraltro dalla bocca di Malkâm Ayyahu, che l'impiegava per designare *zâr* amici che partecipavano alle riunioni o anche persone non possedute che prendevano parte a queste riunioni e dette abitualmente *aqwâdaš*. Lo *zâr* principale in causa si assicura il concorso di questi geni facendo promesse analoghe a quelle che gli umani fanno agli *zâr*.

¹³⁸⁴ Il feto è considerato dagli etiopi come un grumo che si è formato nel ventre della donna.

¹³⁸⁵ Vale a dire una grande quantità, come noi diremmo “trentasei...”

¹³⁸⁶ *mâshan*, “embrione, utero”.

8. Michel Leiris

Incenso per Berhané¹³⁸⁸

Se Abba Jérôme Gäbrä Musé non fosse stato il mio il mio introduttore o, per meglio dire, il mio mezzano, presso di loro gli *zar* sarebbero stati per me qualcosa d'altro se non un freddo oggetto di studio? Grazie a lui i posseduti riuniti intorno a Mälkam Ayyähu – la vecchia guaritrice di gondariana che, guardandolo prendere i suoi appunti, si stupiva di vedere le faccende dello *zar* fissate come per l'eternità grazie alla magia della scrittura – non furono miei “informatori”: amici, piuttosto, o parenti ai quali mi univa (almeno per alcuni, secondo la mia impressione che può essere unilaterale) un forte legame affettivo, malgrado i malintesi e le liti che non lasciano traccia, come accade tra i membri di una stessa famiglia, e anche se mi colpirono talora fino a straziarmi come se quei piccoli incidenti di percorso fossero stati autentiche tragedie.

Curioso, all'inizio, rispetto a quell'istituzione che fino ad allora era pressoché sconosciuta, io credo che sul piano del folklore, Abba Jérôme mi abbia trascinato al suo seguito in un'inchiesta che non fu tanto un modo di procedere condotto con spirito scientifico, quanto piuttosto un tentativo appassionato di scoprire ciò che avevano esattamente in testa quelle persone (donne, per la maggior parte) i cui modi di agire e le cui intenzioni ci affascinarono.

Troppo grande per essere uno gnomo e troppo robusto per essere una silfide, Abba Jérôme era dotato – grazia alla vivacità della parola come dello stile – di una presenza irrecusabile (irrinunciabile): senza sembrare caduto da un altro pianeta non si poteva neanche vedere in lui un essere immateriale uscito dall'acqua o del fuoco, come le ondine o le salamandre. Lungi dal paragonarlo a qualche spirito elementare, l'avrei potuto piuttosto assimilare – in quella fine del primo terzo del nostro secolo, quando sull'altipiano etiopico si verificò il nostro incontro – a una figura di Jacques Callot, appartenente sia alla *Commedia dell'arte*¹³⁸⁹ sia a un carnevale (meno veneziano che mediterraneo: il passato del mio accolito lo autorizzava a sentirsi un po' nizzardo), oppure vederlo confuso in modo picaresco nel mezzo di una guerra del tipo guerra dei Trent'anni vissuta in qualità, ad esempio, di scrivano pubblico di dicitore di buona fortuna o di venditore di rimedi medicinali. Figura troppo proteiforme perché se ne possa disegnare una volta per tutte la silhouette, questo funambolo senza fili né bilanciere – il cui modo di vestire, senza esotismo di paese o d'epoca, ma un po' azzardato era quello di un europeo dei nostri tempi – sembrava compiacersi di adottare talora (grazie alla barba nera e agli occhi brillanti) i modi di un Mefistofele da opera buffa, talora (confidandovi all'orecchio qualche insegnamento) di impregnarsi della misteriosa gravità dello spirito ermetico.

In una compagnia del genere, il lavoro etnografico assumeva una natura intensamente e realmente poetica. Abbastanza perché io sia autorizzato a dire che la mia partecipazione ai riti dello *zar* non portava in superficie l'ipocrisia professionale (quella pietà protocollare dietro la quale si trincerava l'osservatore delle manifestazioni religiose), ma un ardente desiderio: mi trovavo allo stesso livello delle attrici della fantastica *pièce* teatrale alla quale mi era stato concesso di associarmi appoggiato da quello strano uomo che Mälkam Ayyähu aveva chiamato Berhané, “mia luce”, più o meno la notte in cui aveva accolto lo sconosciuto che, arrivando a Gondar, cercava asilo durante un forte temporale.

Battesimo dovuto senza dubbio al fatto che quell'esperta nella sua specialità, ma analfabeta, ammirava di quel neofita, quanto allo *zar*, una cultura molto più vasta di quella dei dābtära o di altri letterati che conosceva.

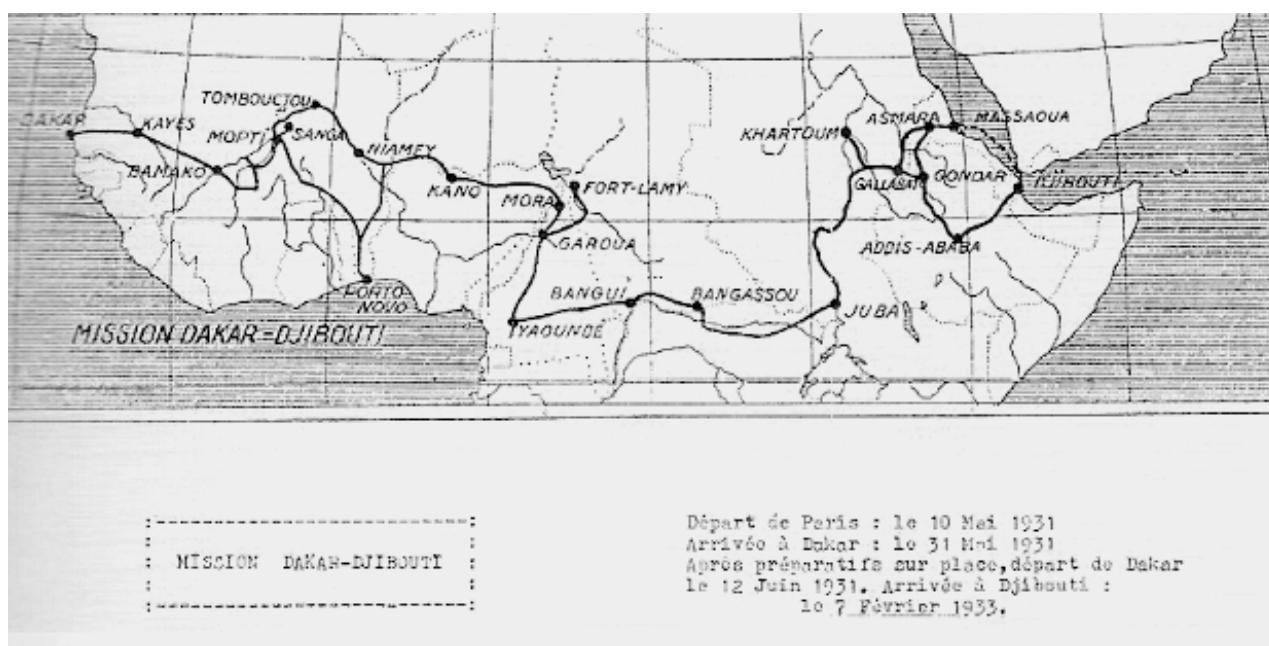
Nel diario di viaggio e, nello stesso tempo, giornale intimo, che è *L'Afrique fantôme*, in cui circa nella seconda metà riferisco del mio soggiorno in Etiopia come membro della Missione Dakar-

¹³⁸⁸

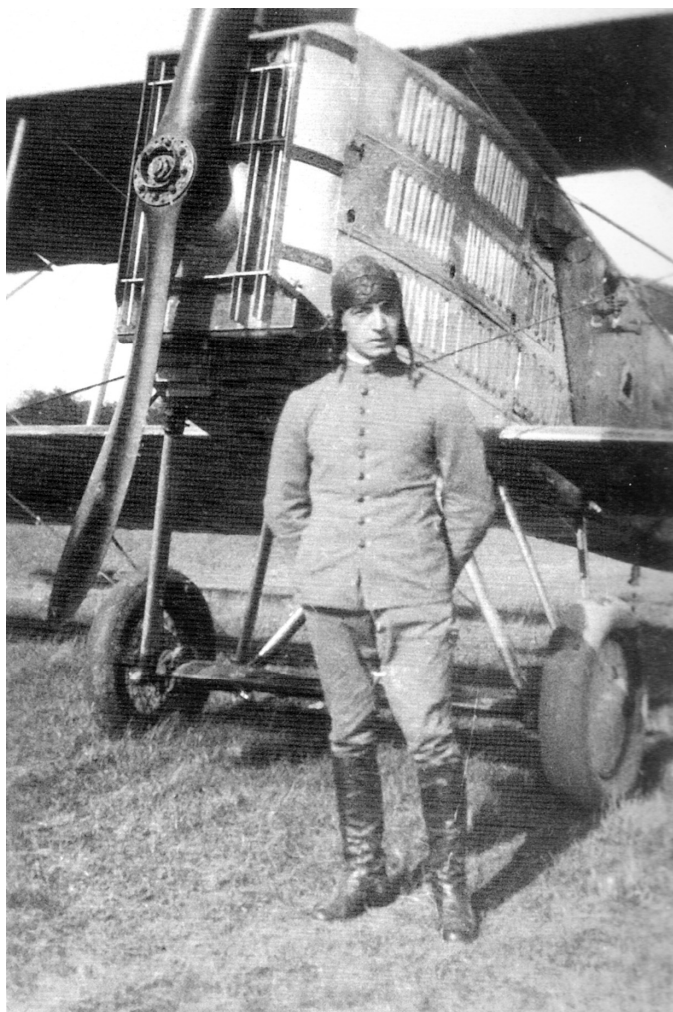
¹³⁸⁹ [NdT] In italiano nel testo.

Gibuti, durante il quale lo scrivano che ero venne iniziato al mestiere di etnologo, io ho parlato a lungo della mia collaborazione tanto con Abba Jérôme quanto con i portatori e le portatrici di *zar* che lui mi aveva fatto incontrare. Una collaborazione che, ricca di sorprese e di onde .

Iconografia relativa al capitolo I



1 - Itinerario della missione Dakar-Gibuti, 1931-33



2 - Marcel Griaule davanti al suo aereo Bréguet 14 nel 1919



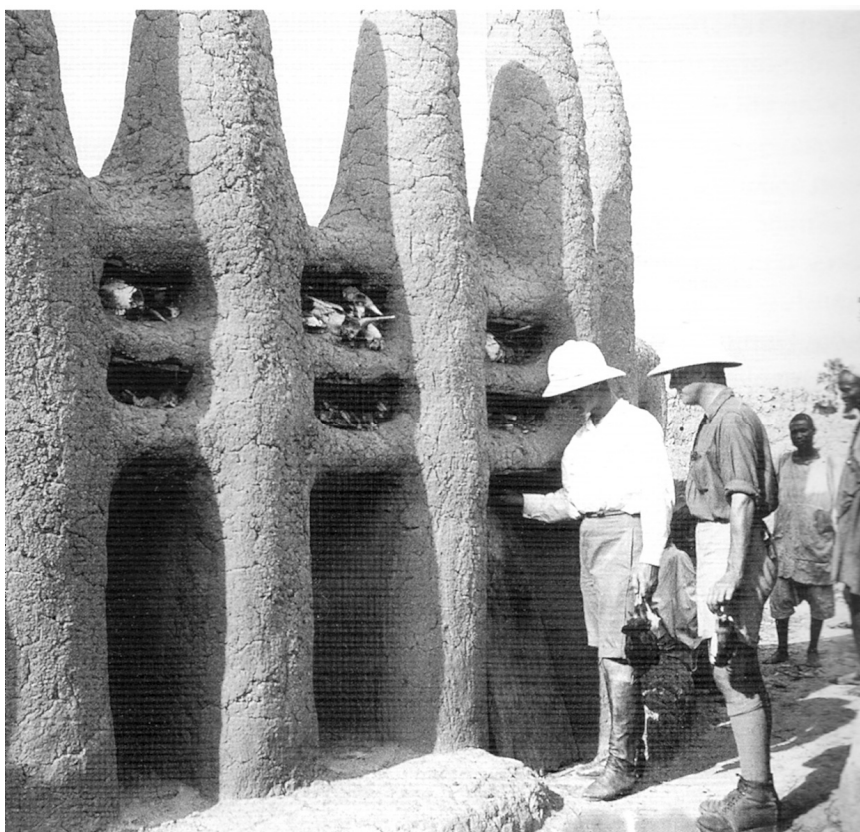
3. Marcel Griaule ufficiale di aviazione a Digione nel 1925



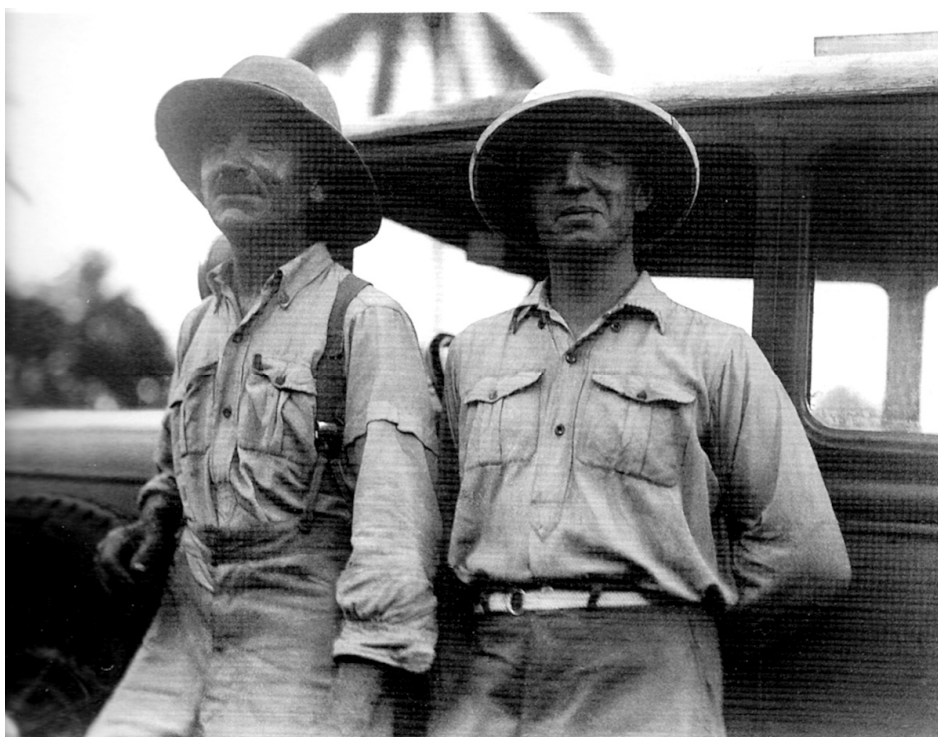
4 – Griaule sul mulo durante la sua prima missione in Etiopia, 1928



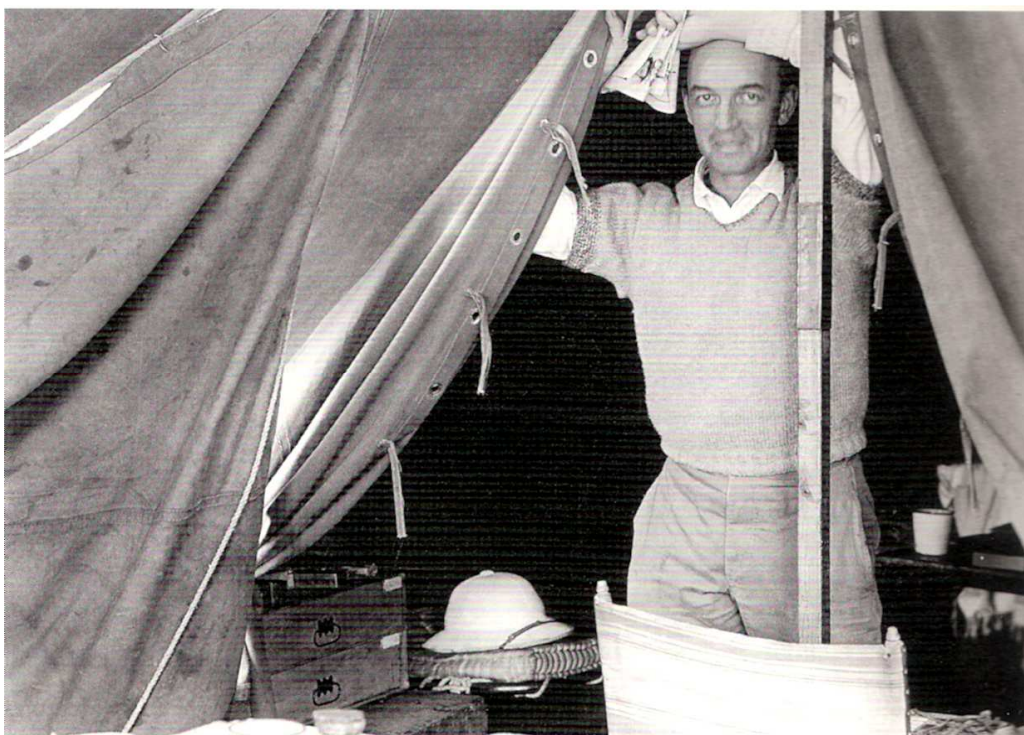
5 – Griaule e Larget accampati durante la missione in Etiopia, 1928.



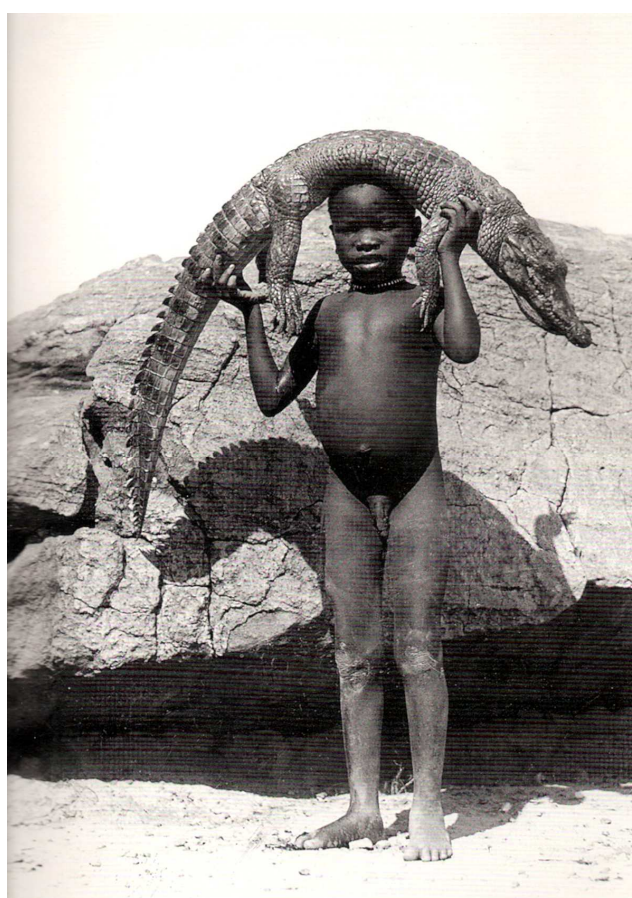
6 – Griaule e Leiris (a sinistra) offrono un sacrificio al santuario del *Kono* in un villaggio bambara. Missione-Dakar Gibuti 1931.



7 – Griaule con Larget, il fedele compagno della prima missione in Etiopia durante la Dakar-Gibuti nel 1931.



8 – Griaule sotto la sua tenda. Missione-Dakar Gibuti 1931.



9 – Bambino con cocodrillo, paese dogon . Missione-Dakar Gibuti.



10 - Granaio dogon decorato con la maschera kanaga. Sul tetto tracce di offerte di birra di miglio. Missione-Dakar Gibuti, anni '30



11 - Cacciatore dogon vestito con gli amuleti protettivi contro la forza vitale pericolosa (*nyama*) degli animali che ha ucciso. Missione-Dakar Gibuti, anni '30.



12 – Madre con bambino *demba* (Etiopia). Missione-Dakar Gibuti 1932.



13 – Ragazza *demba* (Etiopia, Gallabat, vicino alla frontiera). Missione-Dakar Gibuti 1932.



14 – Bambini musulmani durante una festa a Gondar (Etiopia). Missione-Dakar Gibuti 1933.



15 - Rivista "Minotaure", n. 2 (1933), copertina di Gaston-Louis Roux.

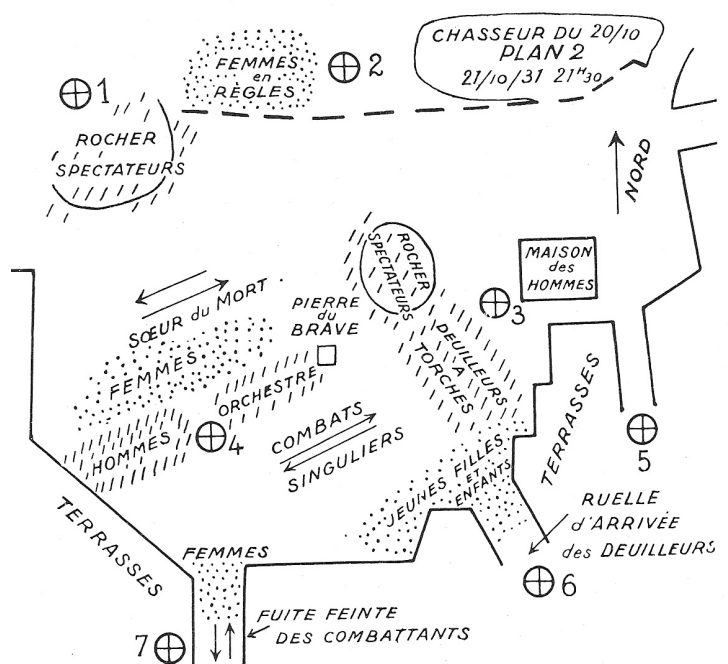


OGOL-HAUT, VU D'UNE TERRASSE CENTRALE, VERS LE NORD. — Au centre : UNE MAISON A ÉTAGE AVEC SA FAÇADE CREUSÉE DE NICHES.

LE CHASSEUR DU 20 OCTOBRE

par MARCEL GRIAULE

16 - Marchel Griaule, *Il funerale del cacciatore, 20 ottobre 1931*, in "Minotaure", n. 2 (1933).



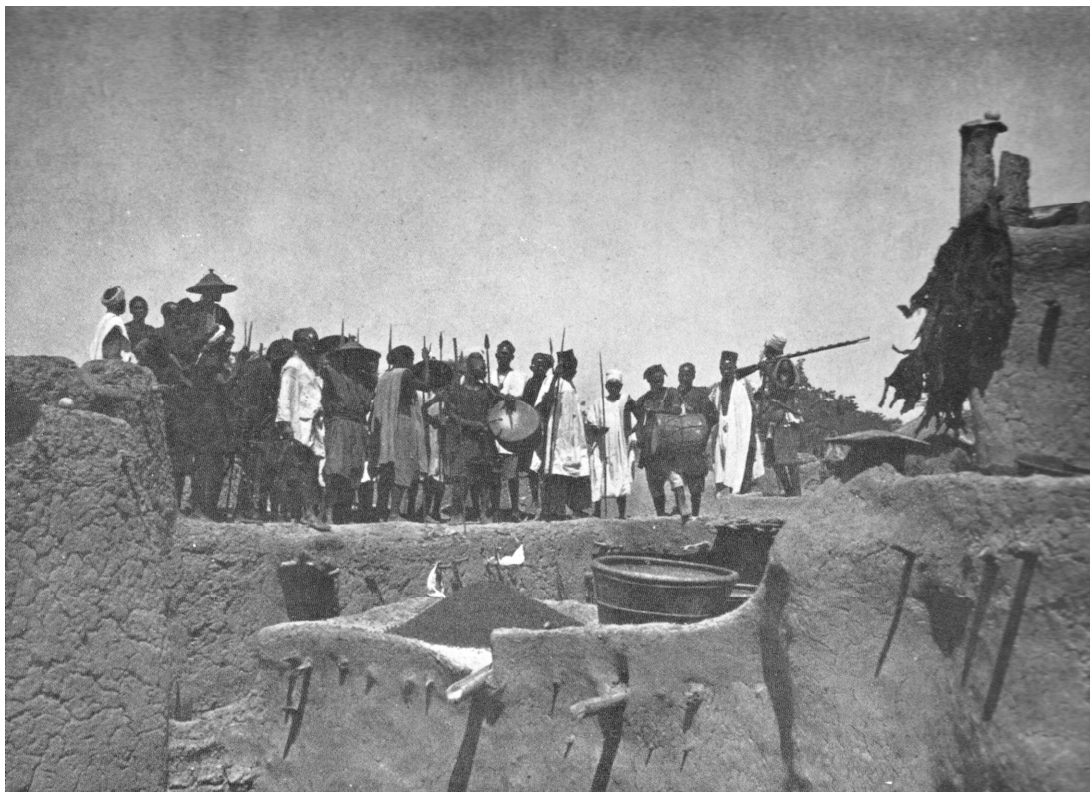
17 – Funerale del cacciatore del 20 ottobre: pianta della piazza di Ogol Alta; ai numeri 1-7 sono collocati i membri della missione che fotografano e filmano l'evento, in "Minotaure", n. 2 (1933), p. 11



18 – I “dolenti” lasciano la terrazza del morto per scendere sulla piazza pubblica.



19 - I “dolenti” porgono le condoglianze a una sorella del morto (in ginocchio, di fronte).



20 - I “dolenti” occupano le terrazze delle case dei morti dove si apprestano a sgozzare una capra.



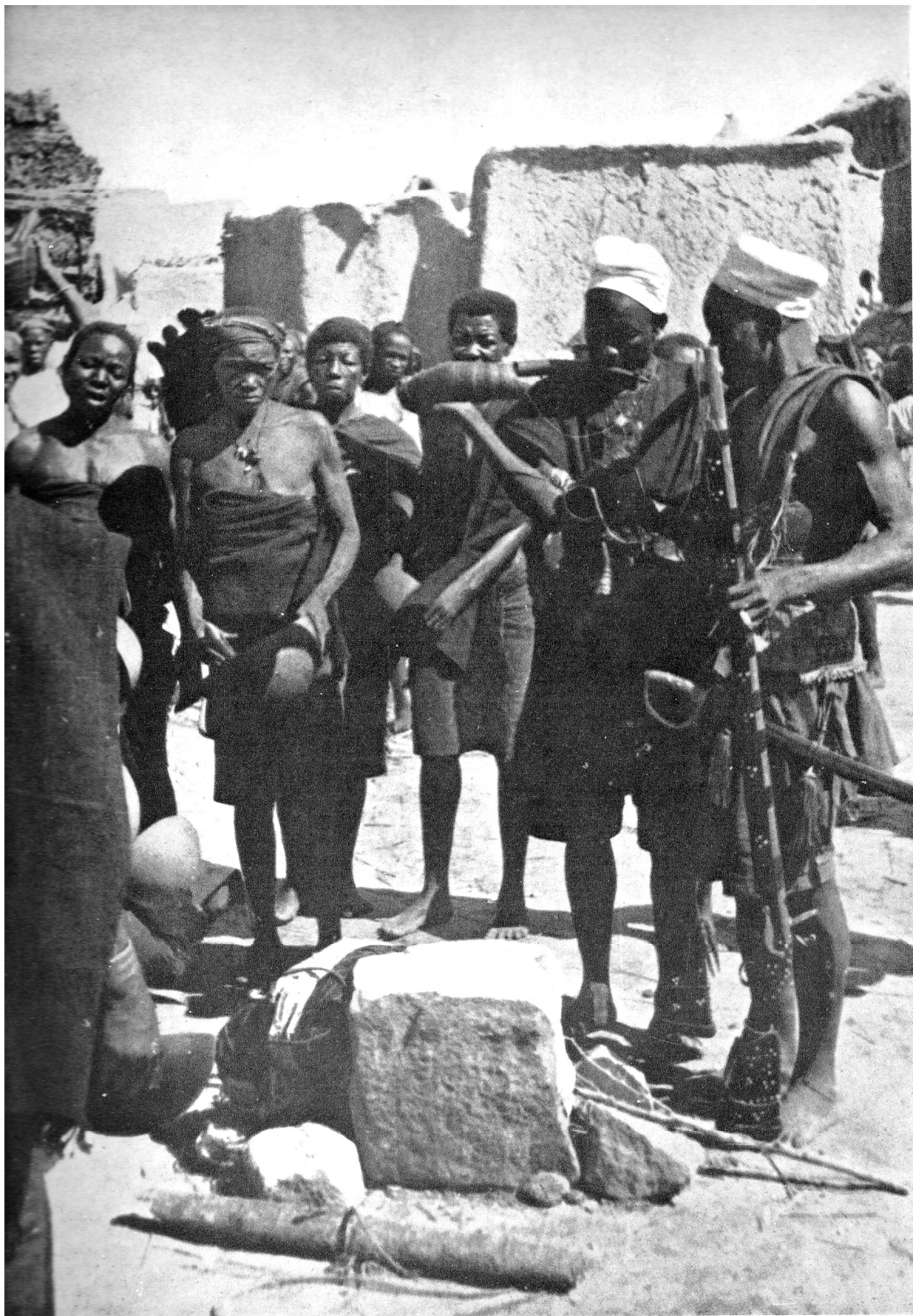
21 – Trofei di caccia appartenenti al morto appesi sulla facciata di una casa.



22 – Dettaglio dei combattimenti che avvengono sulla piazza pubblica di Ogol Alta.



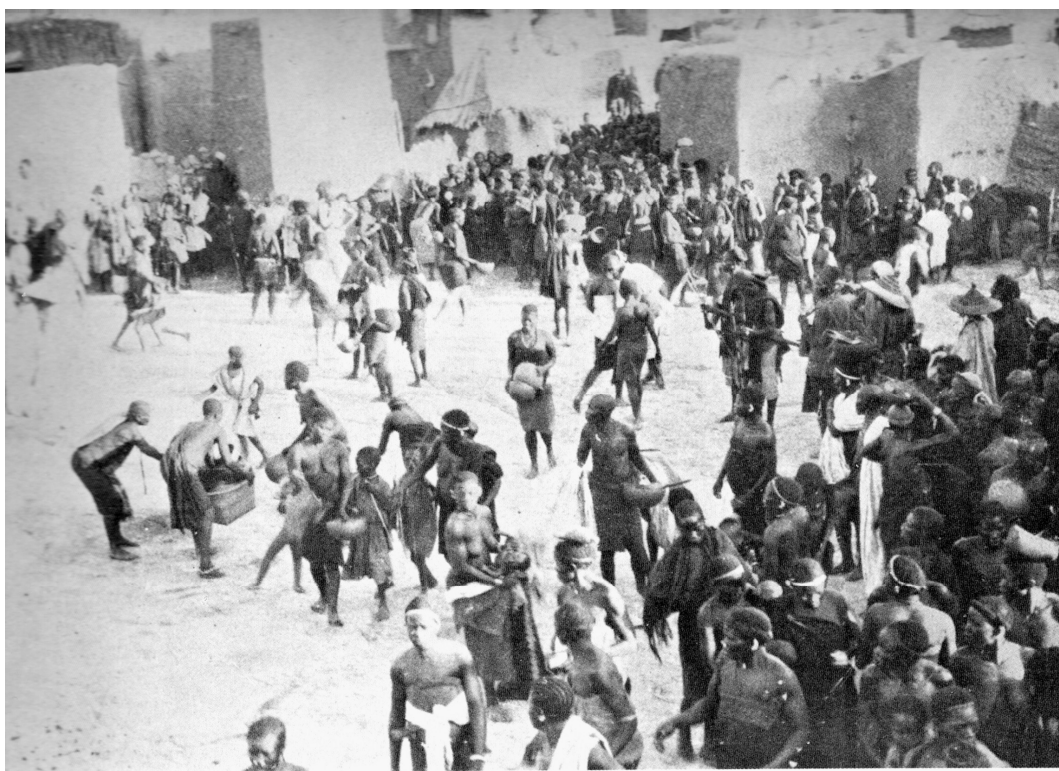
23 – Ancora dettaglio dei combattimenti.



24 – Due suonatori di tromba suonano sugli oggetti appartenuti al morto, vicini alla
“pietra del coraggio”



25 – Vicino alla “pietra del coraggio” la vedova del morto è seduta davanti ai vestiti del defunto. Le sono intorno i “dolenti” che depongono in un cesto le loro *calebasses* rotte, in segno di dolore.



26 – Le Maschere (che non si vedono nella foto) stanno arrivando sul lato nord della piazza. Le donne sono prese dal panico e si accalcano nelle piccole strade. Le madri prendono i figli e fuggono.



27 – La grande maschera Sirigé (casa a piani) è di fronte alla coperta del morto che saluta.



28 – Inginocchiata di fronte alla coperta del morto, che è sulla piazza, la Sirigé, inclinatasi in avanti per toccare la stoffa, va a toccare la terra all'indietro.



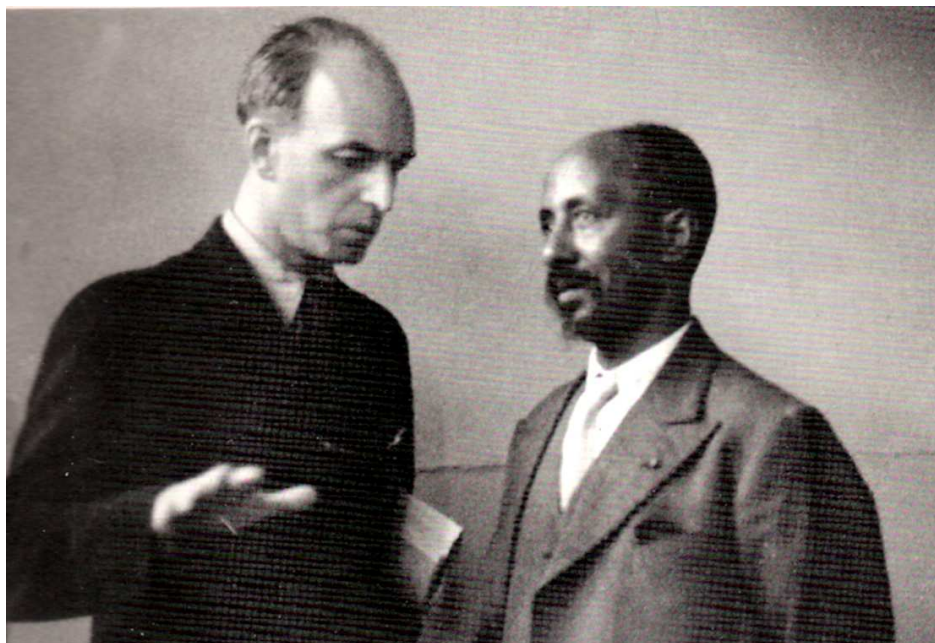
29 – Sulla piazza i “dolenti” offrono del cotone al figlio più piccolo del morto (in secondo piano).



30 - Ogol basso, paese dogon. Maschera *kanaga* che danza. Sanga 1935.



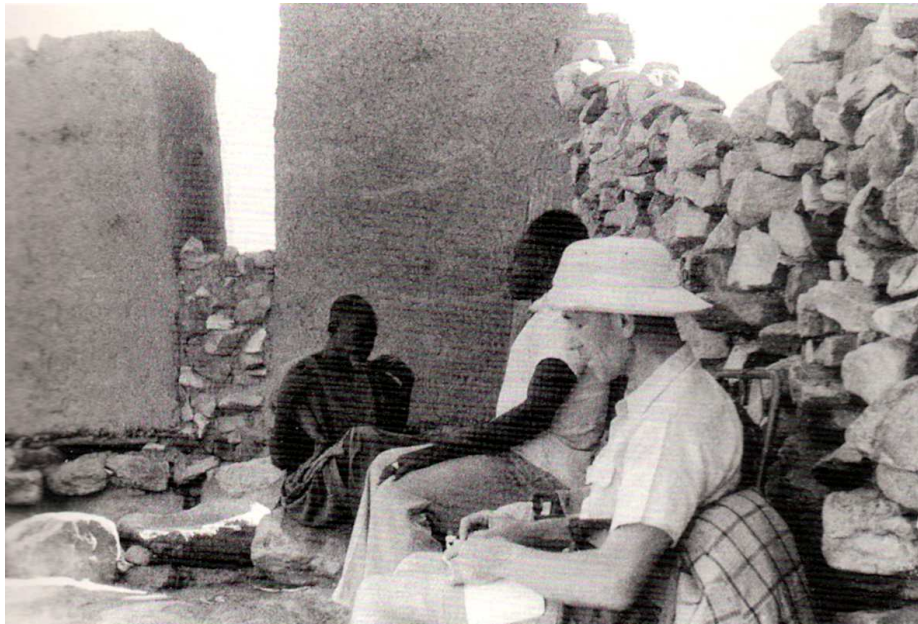
31 - Santuario del culto totémico (*binou* Sangabilou) nel quartiere del villaggio Ogol Alto, Sanga 1935.



32 – Griaule e Takla Hawariatt, capo della delegazione etiopica alla Società delle Nazioni a Ginevra, 1936.



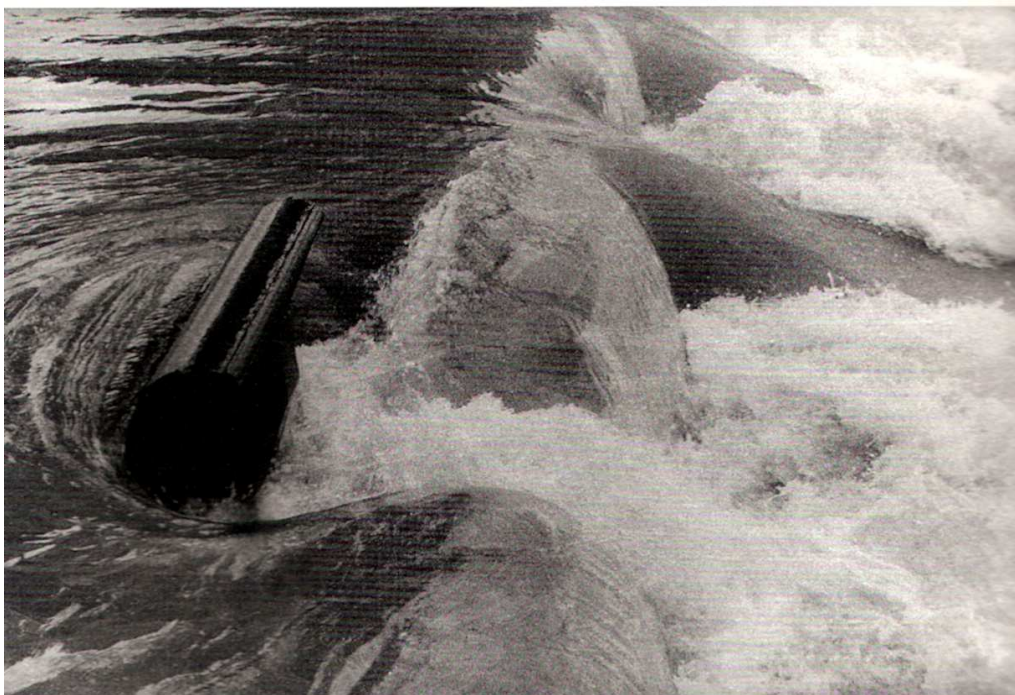
33 - Uno dei camion della missione Griaule, Niger-Lago Iro. Cameroun 1939.



34 – Griaule durante i colloqui divenuti mitici con Ogotemmêli (seduto davanti al nuro), 1946. Documento eccezionale.



35 – Germaine Dieterlen (in alto) e Geneviève Griaule durante un'inchiesta nel villaggio dogon di Pèguè, 1946.



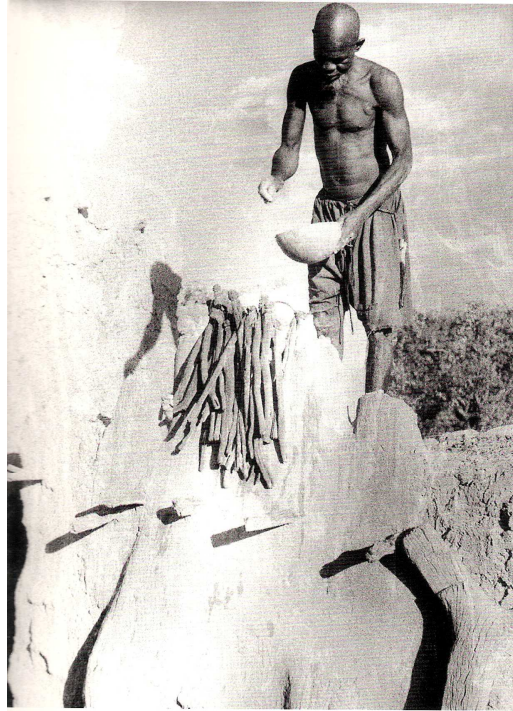
36 - Diga di Markala sul Niger, criticata da Griaule perché non utile alle popolazioni locali, 1946.



37 - Pescatori bozo sul Niger presso Sirinakoro nel 1946.



38 - Ambara Dolo, un grande amico dell'équipe di Griaule nel paese dogon durante la raccolta del fonio, 1946.



39 - Il sacrificatore del prete totemico versa delle libagioni di birra di miglio sulla terrazza del santuario del *binou* Tiré, Sanga 1946.



40 - Manda, prete del santuario totemico di Orosongo sulla falesia dogon con collane fatte di perle e di pietre preistoriche, raccolte durante i suoi vagabondaggi ispirati nella *brousse*, 1948.



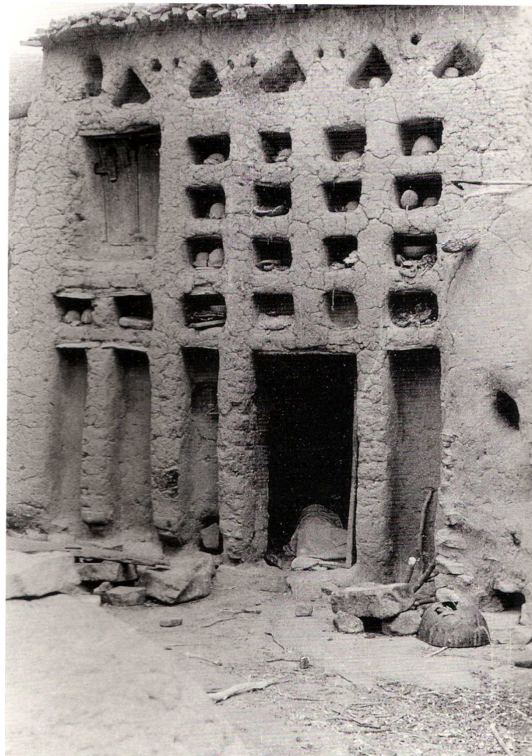
41 - Il *soma* (indovino) bambara di Bandiagara, fa parte di una categoria privilegiata di chiaroveggenti e risponde alle domande di chi lo consulta con un'arpa speciale, 1946



42 - Un'indovino trascrive sulla tavola della divinazione delle domande relative alla malattia di un prete totemico, interpretando poi le tracce lasciate dalle volpi che rispondono alle domande poste, Sanga 1948



43 - Donne dogon che si soffermano nel mare di Soso, regione di Sanga. Prendere l'acqua è funzione femminile associata alla fecondità. 1948.



44 - Facciata di una “grande casa” della famiglia allargata (*ginna*) dogon. È abitata dal patriarca e contiene l'altare degli antenati; le nicchie rappresentano gli antenati. Villaggio di Kamma Bangui, 1946



45 - Il patriarca Ongnonlou, saggio e sapiente vecchio in cui Griaule trovò un maestro dopo la morte di Ogotemmêli, 1949.

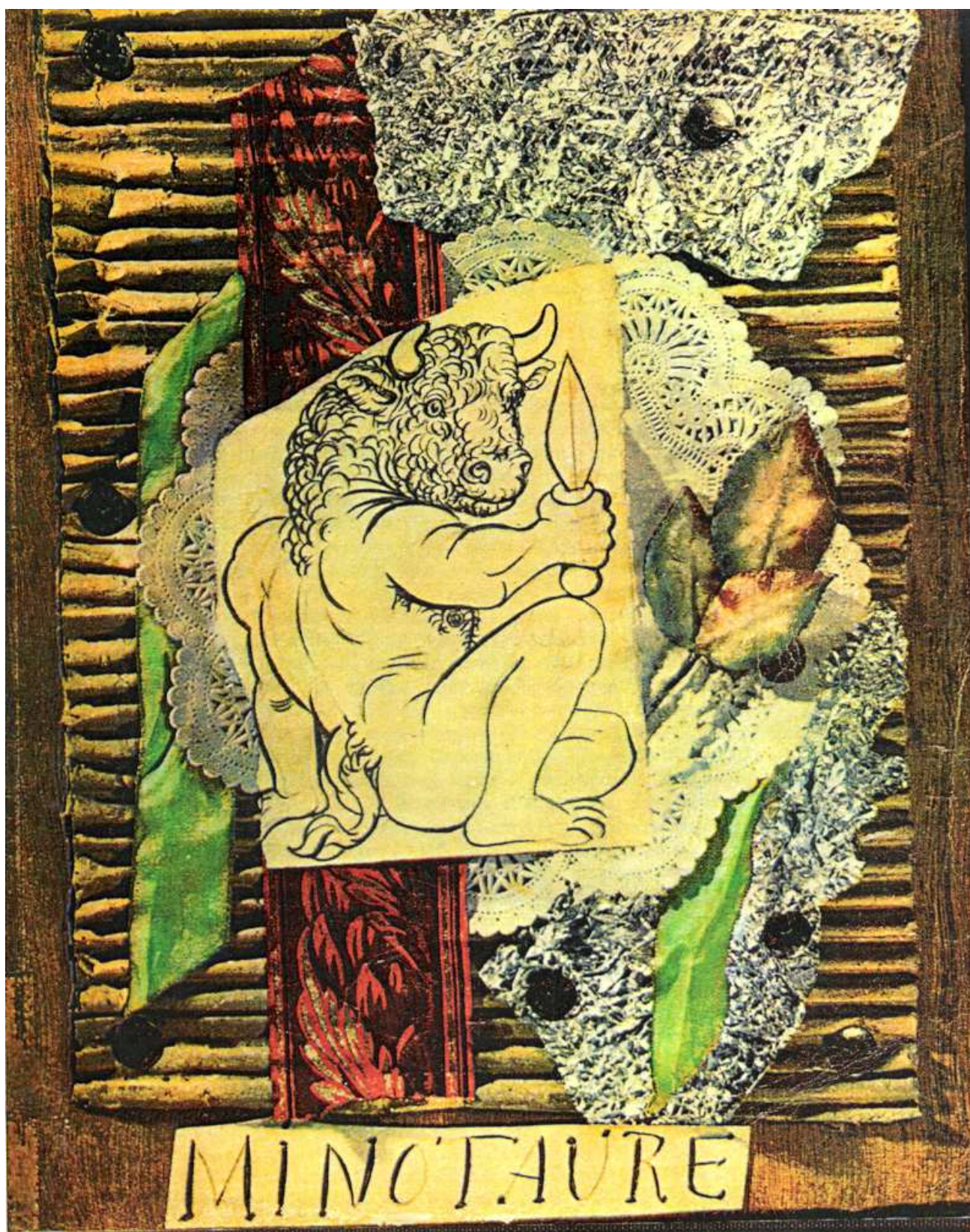


46 – Cerimonia del *dama* organizzata dai Dogon di Sanga per Griaule dopo la sua morte nel 1956.
Danza della maschera “Antilope”.



47 - Cerimonia del *dama* organizzata dai Dogon di Sanga per Griaule dopo la sua morte nel 1956.
Le maschere sono radunate sulla falesia sopra la diga costruita da Griaule vicino alla caverna dove è deposto il manichino che lo rappresenta.

Iconografia relativa al capitolo II



1 – Rivista “Minotaure”, n. 1 (1933), copertina di Pablo Picasso.



DANSES FUNÉRAIRES DOGON

(Extrait d'un carnet de route)

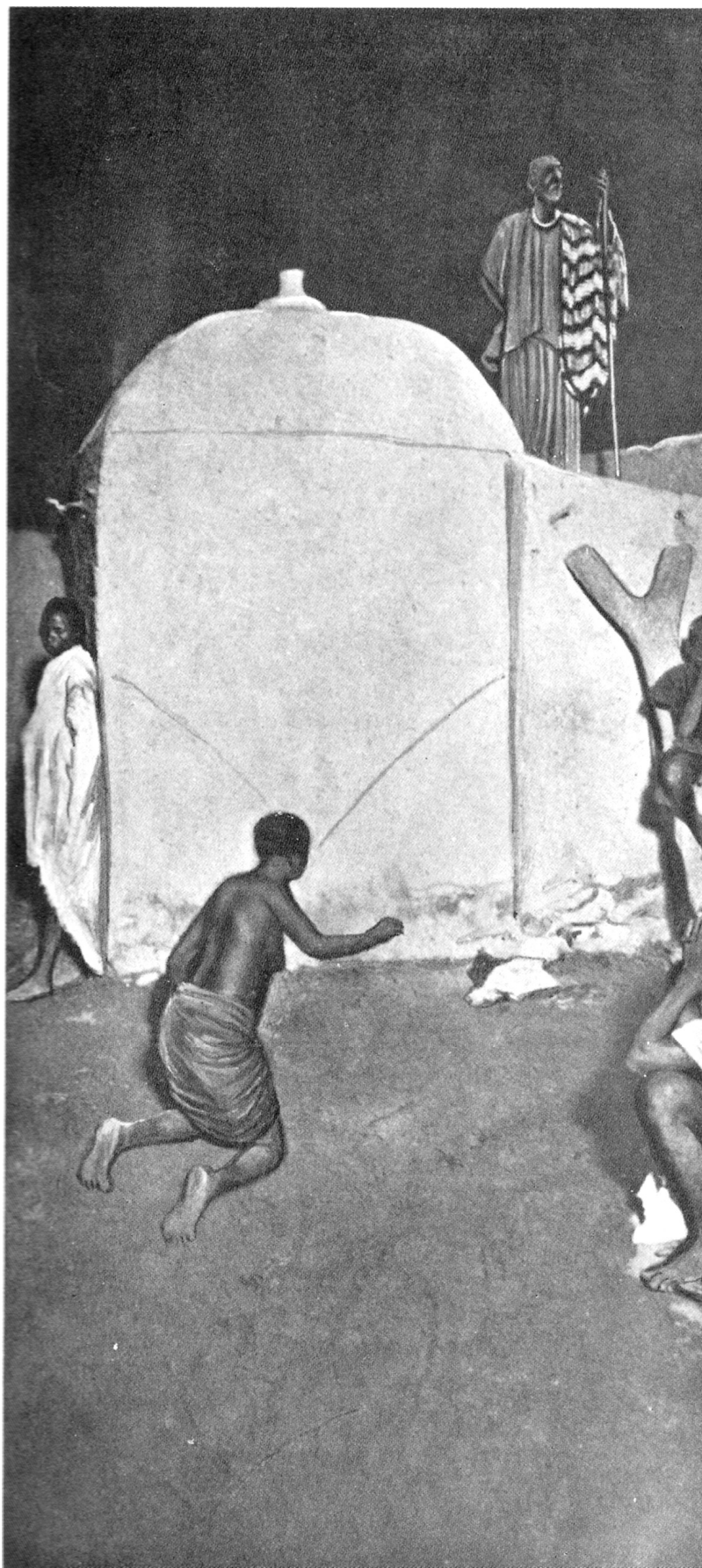
par MICHEL LEIRIS

Photos Mission Dakar-Djibouti

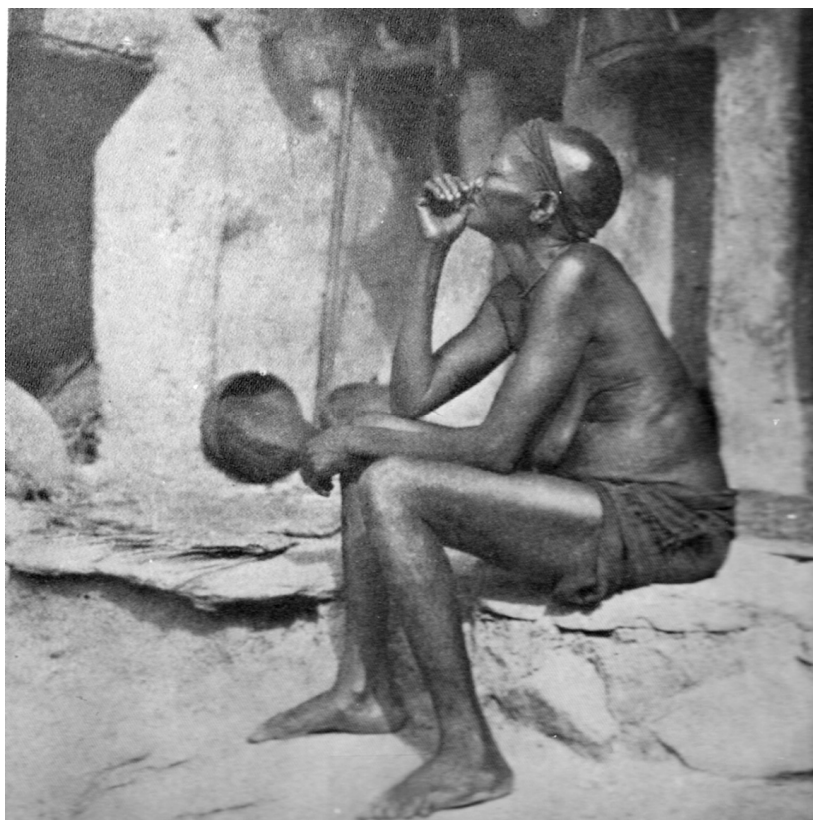
2 – Articolo di Michel Leiris sul n. 1 di “Minotaure”. La caverna delle maschere di Sanga.



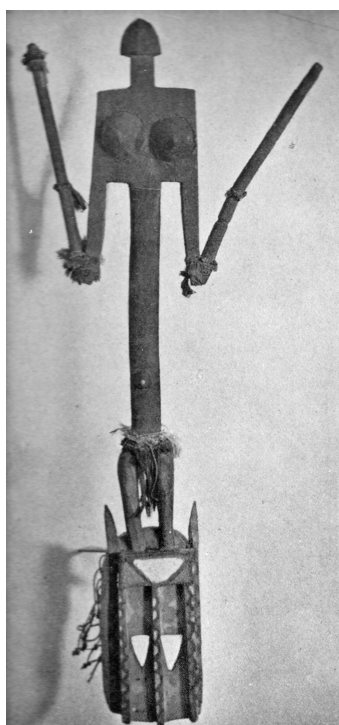
3 - Rivista "Minotaure", n. 2 (1933), copertina di Gaston-Louis Roux.



4 – M. Griaule, Funerale del cacciatore del 20 ottobre, “Minotaure, n. 2 (1933): in ginocchio la Yasigine in *trance*.



5 – La stessa Yasigine o “sorella delle maschere”, unica donna che ha una funzione nella società delle Maschere.



6 – Yasigine Maschera.



TÊTE DE « MÈRE DES MASQUES » TROUVÉE DANS LA CAVERNE DE GOGOLI, SANGA (SOUDAN FRANÇAIS). N° 1996. HAUTEUR : 53 $\frac{1}{10}$.

Objets Rituels Dogon

LE pays dogon est encombré trop féeriquement de ses objets rituels, lieux sacrés de toutes sortes, le cer-
hommes qui l'habitent traversé par un réseau t-
de mythes et de croyances, leur vie liée trop continu-
tissu de rites pour qu'une telle notice soit un pane-
encore bien moins une énumération à tendance exhaus-
nombreux objets d'ordre magique ou religieux rassemblé
ou dans les environs nous présentons sommairement
uns, particulièrement typiques.

« Mères des masques » (1). — Des quatre grands bois recue-
sont des spécimens anciens ; ils proviennent d'une caver-
tenant au village d'I, disparu depuis longtemps ; de forme
comme les autres, ils en diffèrent cependant, la partie q-
pond à la tête — sorte de gueule ouverte avec deux trous po-
les yeux — évoquant l'idée d'une tête de serpent et la p-
correspond à la queue étant travaillée de manière à consti-
figuration humaine assez grossière. Les deux autres sont
mens plus récents : l'un, qui mesure 10 mètres de long, a e-

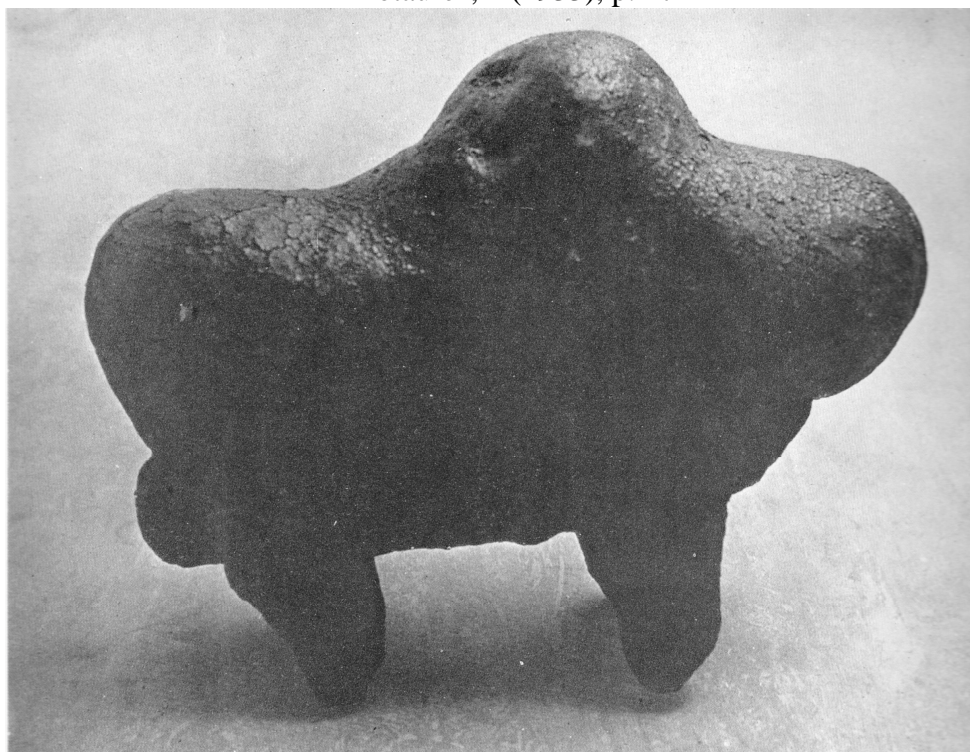
(1) Voir plus loin *Masques dogon*.



7 – Michel Leiris, *Objets Rituels Dogon*, in “Minotaure”, 2 (1933), p. 26: in alto testa della Madre delle maschere, trovata nella caverna di Gogoli, Sanga; in basso le Madri delle maschere dogon al Museo di Etnografia di Parigi durante l'istallazione dell'esposizione.



8 – La Madre delle maschere del villaggio di Gogoli in una caverna a nord-ovest del villaggio; essa è appoggiata su un letto di crani e di ossa umane. Michel Leiris, *Objets Rituels Dogon*, in “Minotaure”, 2 (1933), p. 27



9 – Oggetto rituale raffigurante un animale ricoperto di sangue coagulato, proveniente da un santuario del Kono, Dyabougou (odierno Mali). “Minotaure”, 2 (1933), p. 12



LES MASQUES D'IRÉLI (CERCLE DE BANDIAGARA, SOUDAN FRANÇAIS). De gauche à droite : CHASSEUR, SINGE BLANC, ANTILOPES. Nos 1908, 1907, 1906.

MASQUES DOGON

10 – Danzatori mascherati di Iréli. Michel Leiris, *Masques dogon*, “Minotaure”, 2 (1933), p. 45.

Michel Leiris, *Le Taureau de Seyfou Tchenger* (Il sacrificio del toro a Seyfou Tchenger)
“Minotaure”, n. 2 (1933), pp. 75-82.



11 – Prima immagine: lo zar Seyfou Tchenger



12 – Seconda immagine: Malkam Ayyahou.



13 – Terza immagine: lotta per atterrare il toro. Il cacciatore Kasahoun servitore di Abba Jérôme che ha un corno dell'animale sul fianco gli rovescia la testa.



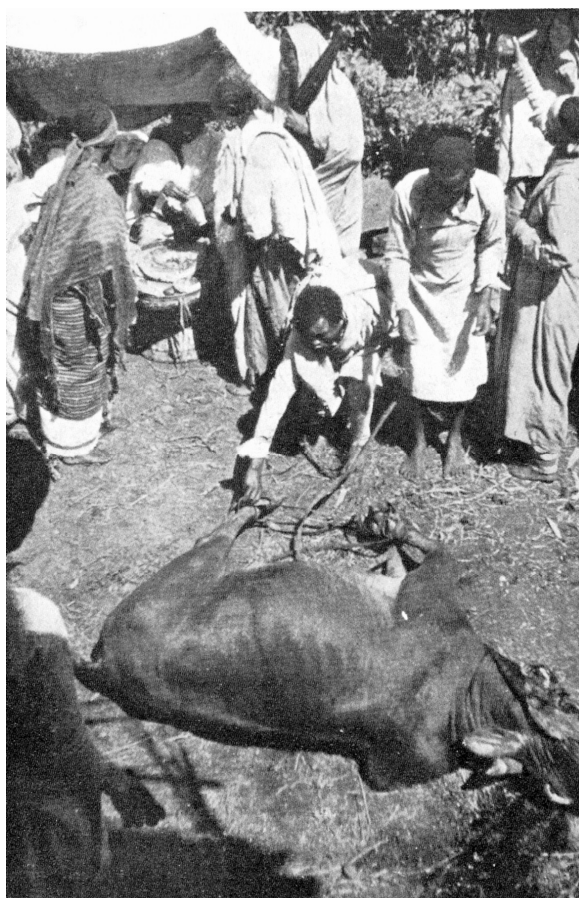
14 – Quarta immagine: la tazza di sangue.



15 – Quinta immagine: aspersione della ferita.



16 – Sesta immagine: viene messa dell'erba sul sangue della vittima.



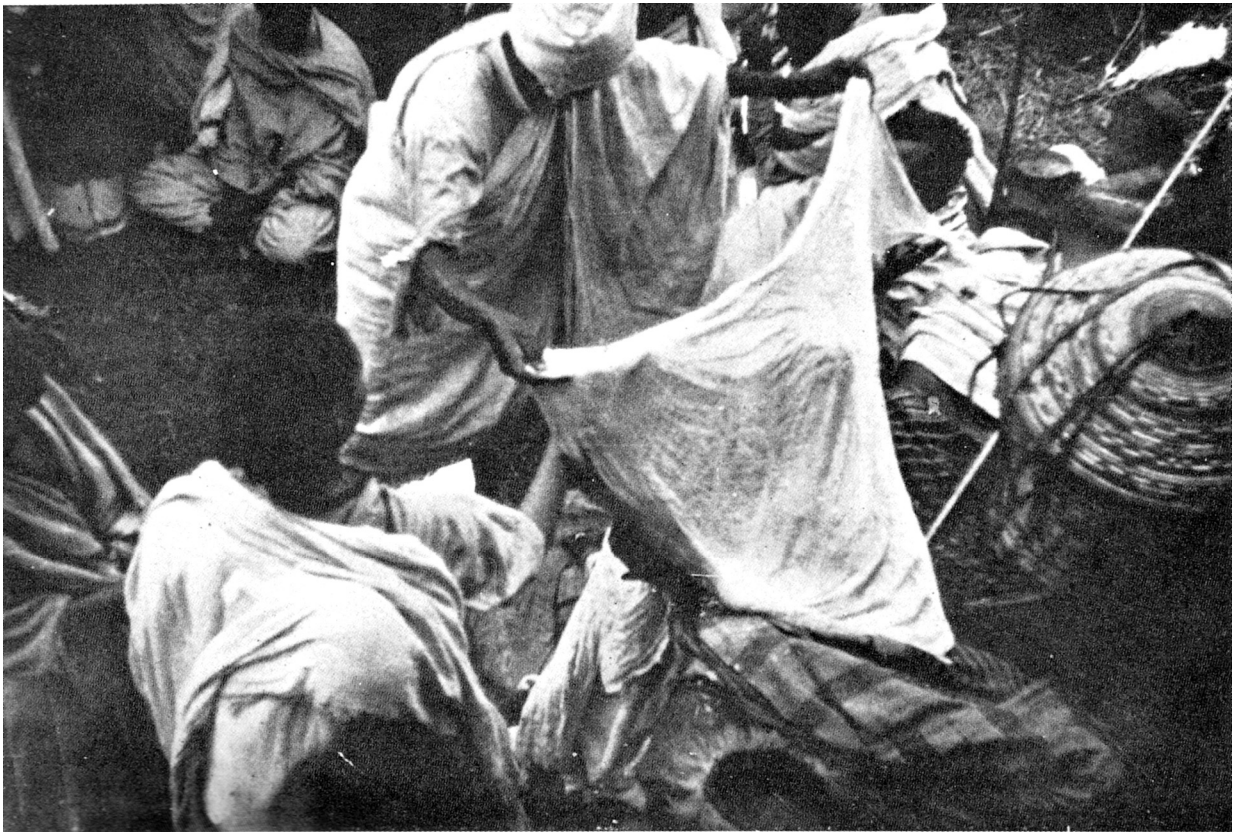
17 – Settima immagine: il toro viene slegato.



18 – Ottava immagine: inizio dello scuoiamento del toro.



19 – Nona immagine: si toglie il diaframma del toro; le sue ossa saranno interrate, le corna e gli zoccoli serviranno per fumigazioni.



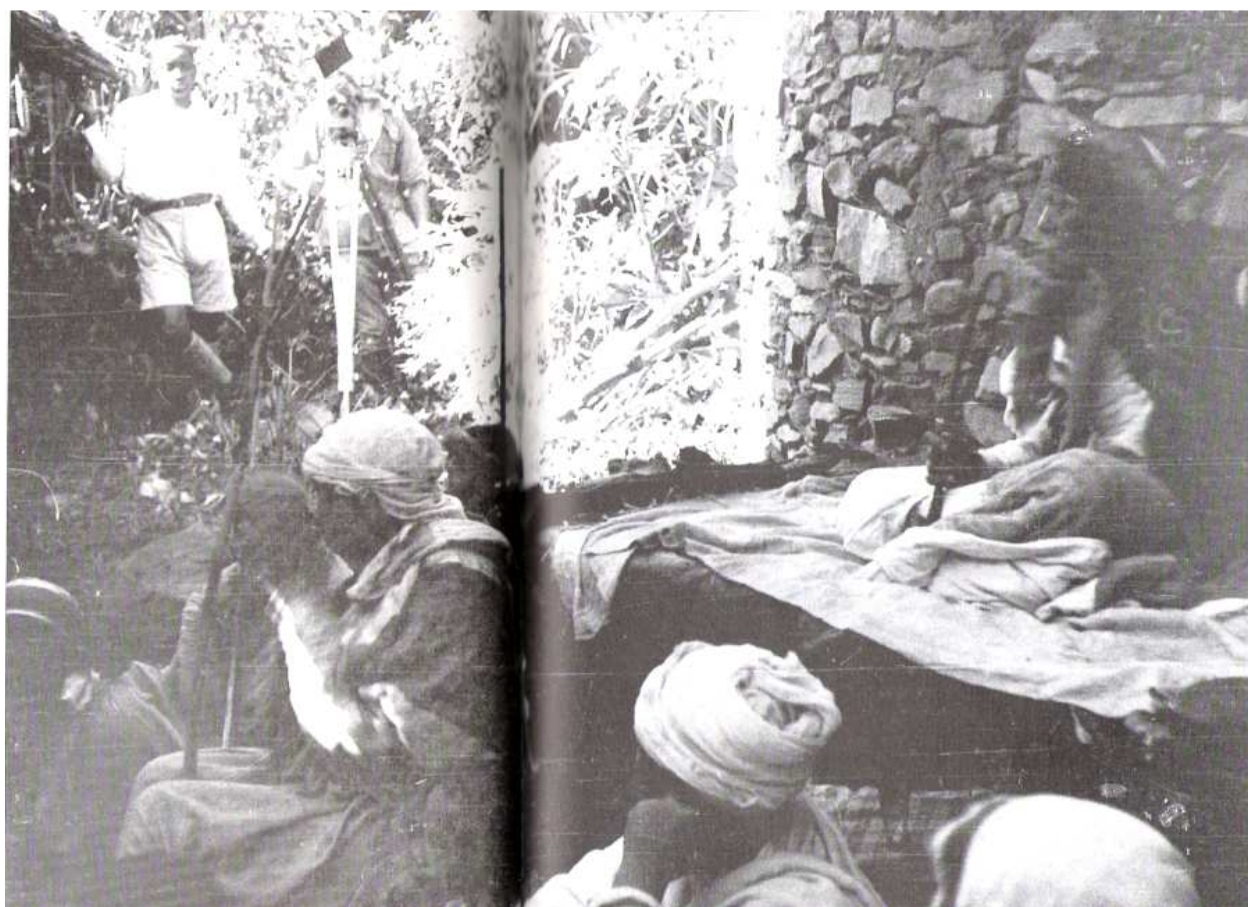
20 – decima immagine: il prete Ayyèlé mette sulla testa della sorella Malkam Ayyahou il diaframma o “mora”. Solo a partire da questo momento il sacrificio è compiuto.



21 – Undicesima immagine: servizio rituale del caffè.



22 – Dodicesima immagine: Malkam Ayyahou troneggia col diaframma sulla testa.



23 – Lutten dietro la cinepresa riprende lo svolgimento del sacrificio del toro.



24 – Michel Leiris prende appunti durante il sacrificio del toro; accanto a lui Abba Jérôme a mani giunte ringrazia una adepta



25 - Gondar



26 – Veduta di Gondar presa dal castello dell'imperatore Fasil (1640 circa)



27 – Michel Leiris e Abba Jérôme seguiti da Tebabu, che porta un montone sulle spalle, lasciano il campo della missione per andare da Emawayish.



28 - Malkam Ayyahou tiene tra le cosce la testa di un montone offerto da Enqo Bahri allo zar Teqwer. Fantay in ginocchio sta facendo il *gurri*.



29 – Abba Jérôme fa luce a Michel Leiris che sta scrivendo il resoconto della seduta del 10 settembre 1932 presso Malkam Ayyahou.



30 - Trance che seguono il sacrificio di alcuni polli offerti per le adepti e di un montone per Malkam Ayyahou (4 ottobre 1932).

Abba Jérôme (suite) Ms 236 (suite) f° 39 (100)

de la jante

↳ [B.]: "— Ne tuez pas de chèvre! Je ne mange pas la chair ~~de chèvre~~.
Comme tu es venue (2) pour avoir abîmé le français!
tes français ont des paroles indissolubles."
"— En me, durant la maladie, (3) tu
~~me as rendue paralytique~~ (4) ...comme un petit enfant.
Pourquoi ne me dis-tu même pas: Dieu te pardonne!
~~Alors? est-ce qu'il serait comble que j'en appelle au gouvernement?~~ (4)
Si je meurs dans cette condition, le viedit l'end contre toi."
"On la dit bonne personne. Où est sa bonté?
Elle m'a fait introduire ~~chez moi~~ d'arriver à sa maison.
[Le habiton de l'yon d'or, le ~~habit~~ de Taldabba (5), (6)
Tua cape brodée d'or de Rome, le tissu abyssin.]
Tua robe d'amour prodame: Enawayds!
~~Il a décidé de sa mort, celui qui arrive~~
chez toi."
"Je pense ~~à la quitter~~ (7) en faisant serment devant le chœur.
Pardes lui faire serment de ne pas venir dans mes rêves...
↳ [M.A.]: "— Tua poutle a plutôt des œufs que du lait.
~~Gomment vas-tu~~ [quantité] Bohannes, maison des français?"

(7) En jurant de renoncer ~~à l'héritage~~. (8) De plus, Abba Ninas Waga, le qui vial
desquels qui la qu'on ne mange pas la chair du
quel de l'homme

(1) Myrcan qu'on lui a dit délicat. Enawayds veut dire ici à sa mère: ce que tu avais élaboré pour
moi était inutile. (2)
(2) rouge, belle, attrayante. (3) compagne
(4) reviens du nord, aux confins
du Soudan; fréquentée par les érudits,
pour B.
(5) reviens à sa mère, qui l'a fait frapper par le vray.
(6) B., qui ~~l'a~~ habite chez sa mère, lui reproche peut-être ici de ne lui avoir donné aucune
part de ses biens.

32 – Fiche n. 100 redatta da Leiris, che contiene la traduzione delle canzoni del 23 agosto 1932, tratte dal quaderno di Abba Jérôme (ms. 236°, f. 39).



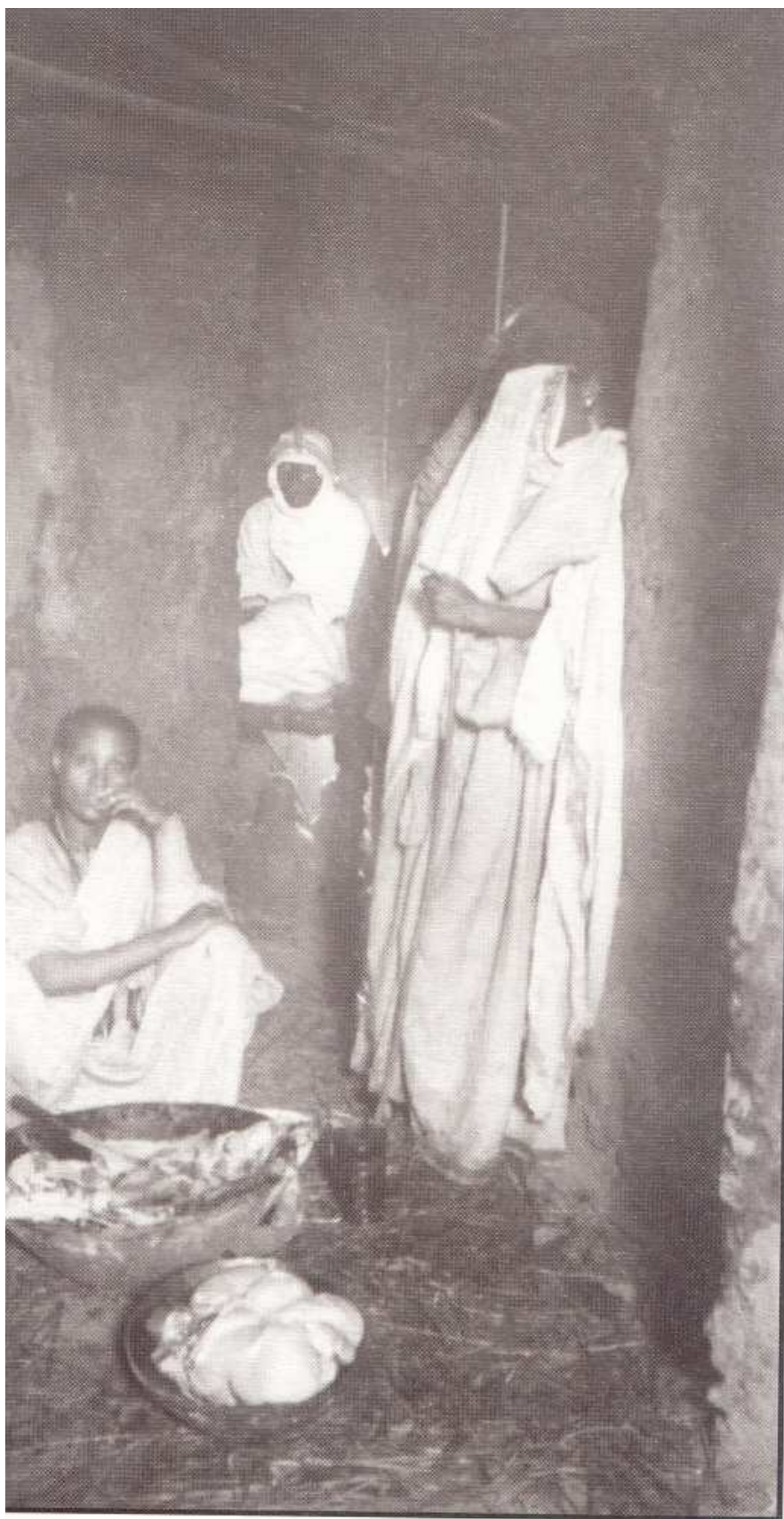
33 – Ritratto di Abba Jérôme.



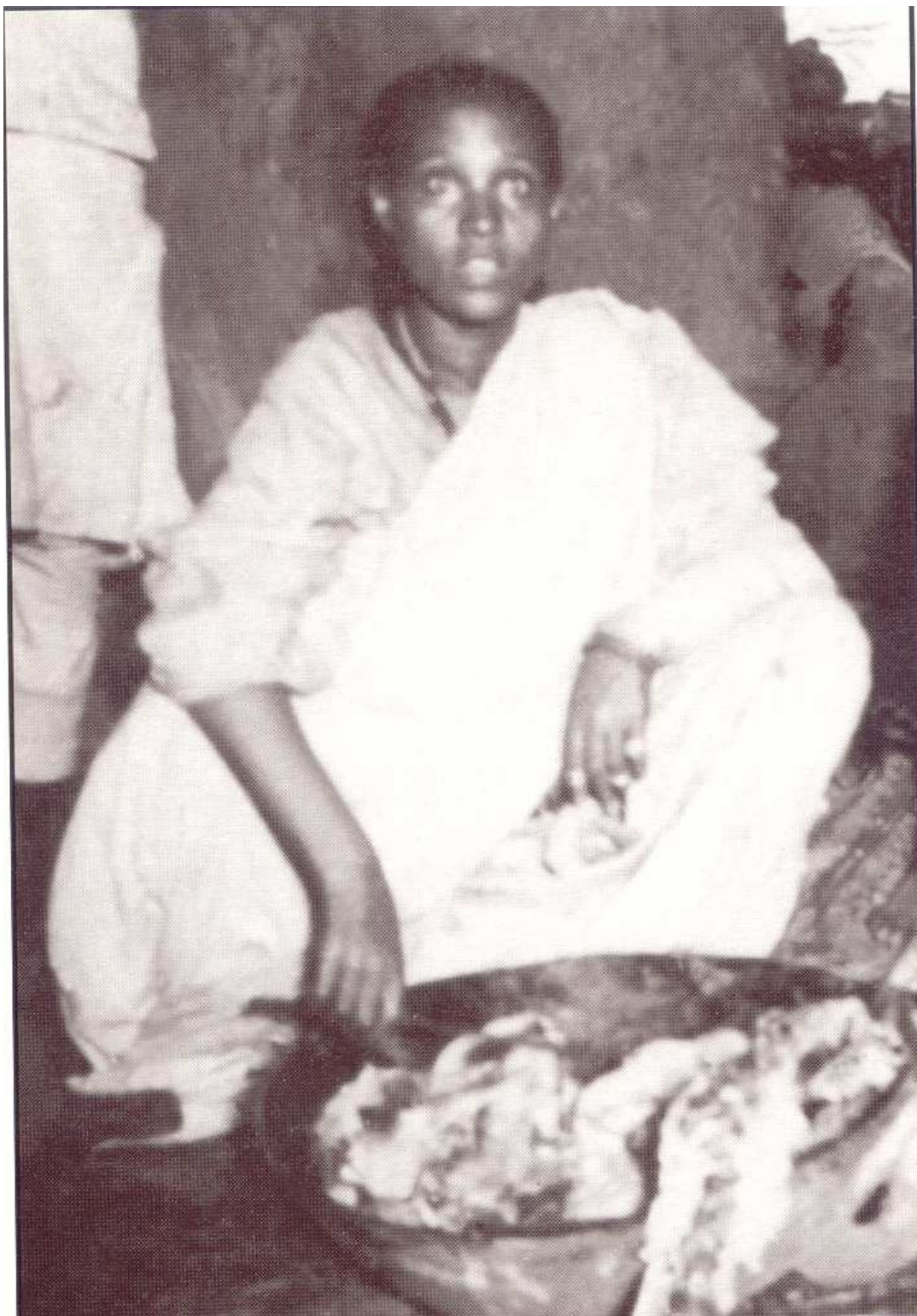
34 – Servizio del caffè a casa di Malkam Ayyahou.



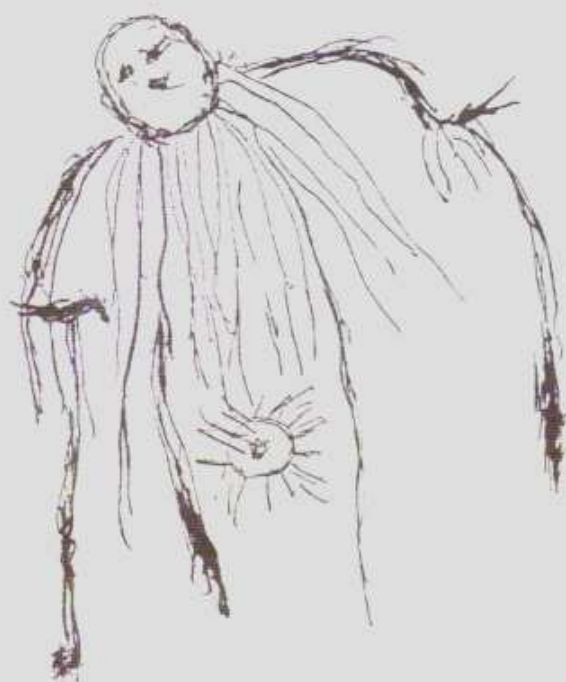
35 - Malkam Ayyahou negli abiti di uno dei suoi *zar* guerrieri, sulla testa un copricapo fatto con una criniera di leone.



36 – Nella casa di Malkam Ayyahou dopo un sacrificio. Sul fondo dell'alcova, seduta sul letto Malkam Ayyahou indossa un casco di viscere. In primo piano, seduta, Emawayish (20 settembre 1932).



37 – Primo piano di Emawayish “la principessa dal volto de cera” mentre si appresta a preparare la carne del montone sacrificato (20 settembre 1932).

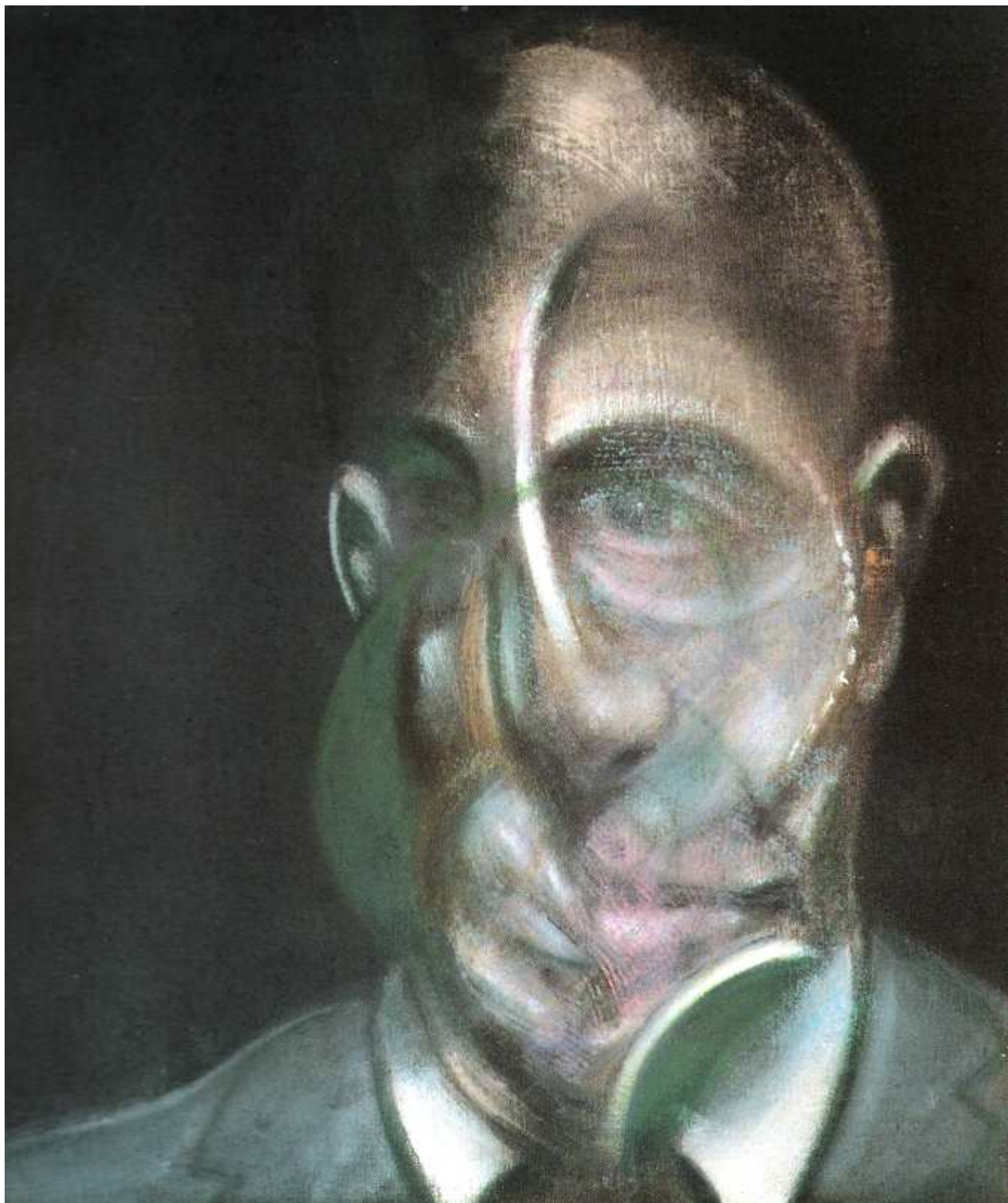


En haut : Azzaj Deho dessiné par Abba Lafa. Vivant dans les cendres du foyer, il reçoit pour offrande les mets les plus grossiers.

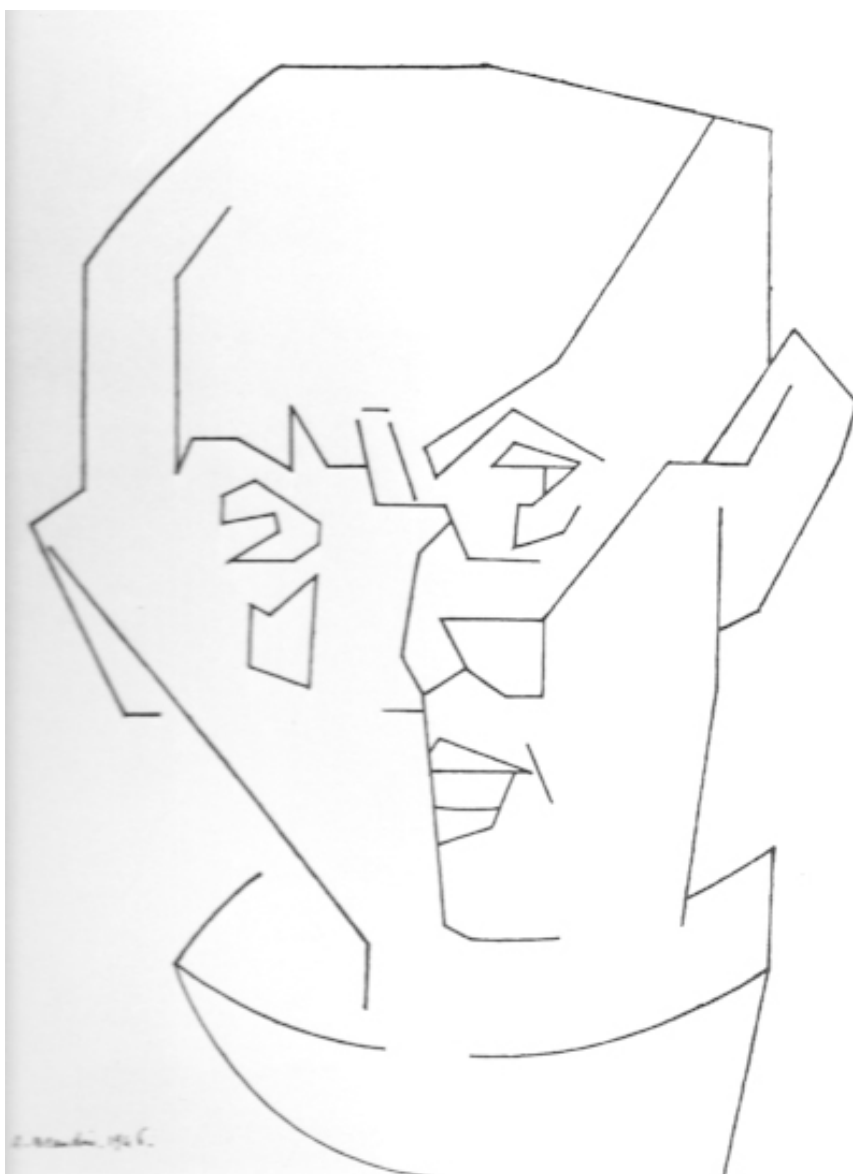
Ci contre : Abba Yosèf dessiné par Abba Lafa. Il porte une lune sur sa cape. Tout ce dont il est vêtu et ce qu'il porte est entièrement en or. Il a deux bâtons de prière, l'un en or, l'autre en argent. Résidant à Jérusalem, il a enseigné à tous les zar. C'est lui qui a autorisé Malkam Ayyabou à s'installer comme guérisseuse. Il ne provoque pas de trances.

38 – In alto: disegno dello zar Azzaj Deho fatto da Abba Lafa. In basso: disegno dello zar Abba Yosèf sempre eseguito da Abba Lafa .

Donazione
Louise e Michel Leiris
Collezione Kahnweiler-Leiris



1 – Francis Bacon, *Ritratto di Michel Leiris*, 1978.



2 – André Beaudin, *Ritratto di Kahnweiler*, studio, 1946.



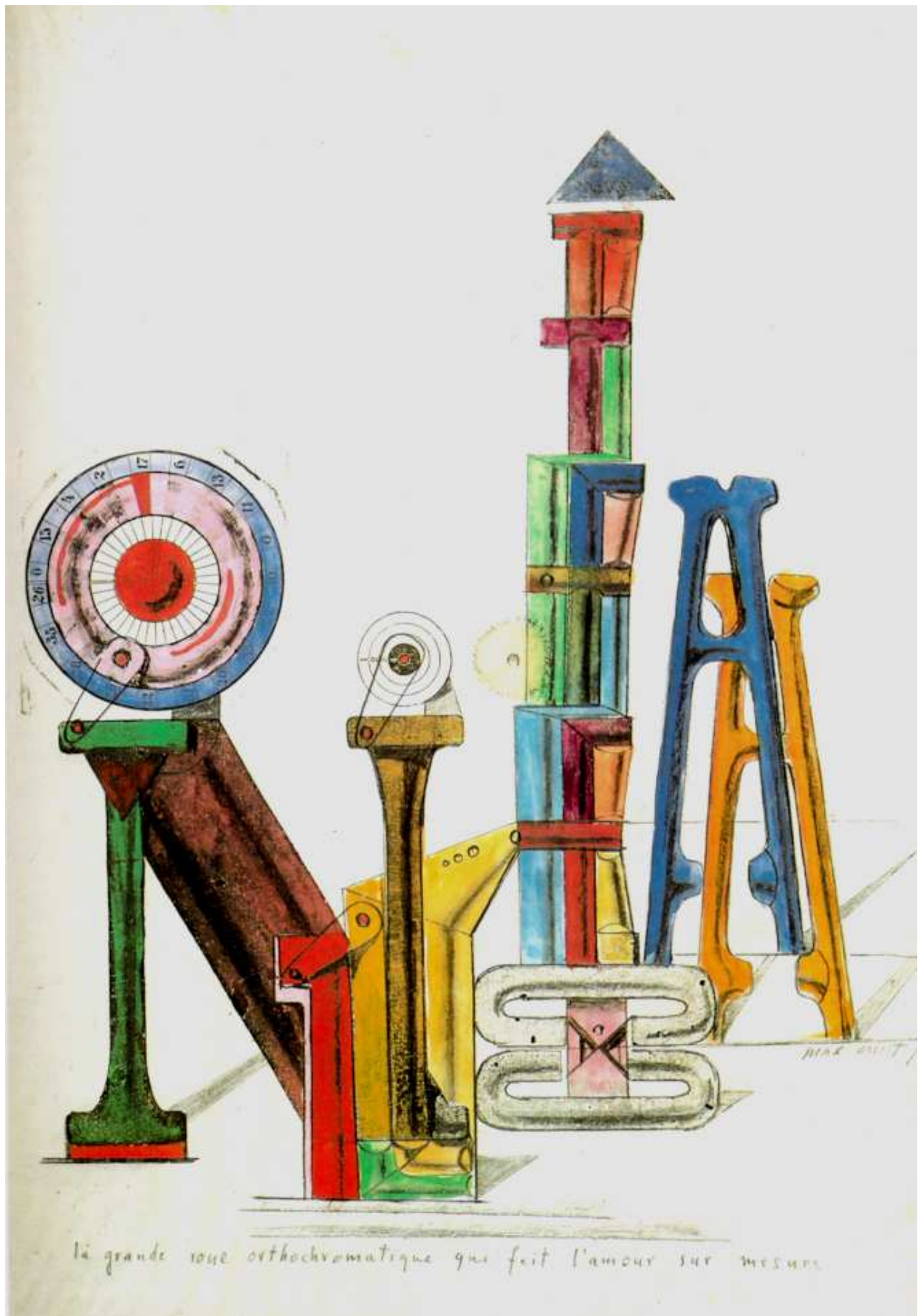
3 – Georges Braque, *Compotier, bouteille et verre*, 1912.



4 – André Derain, *Ritratto di Madame Lucie Kahnweiler*, 1922.



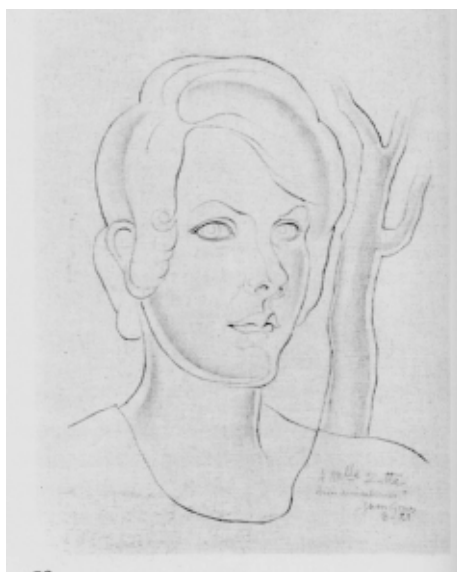
5 – André Derain, *Ritratto di Daniel-Henry Kahnweiler*, 1913.



6 – Max Ernst, *La grande roue orthochromatique qui fait l'amour sur mesure*, 1919-1920.



7 – Alberto Giacometti, *Annette X*, 1964.



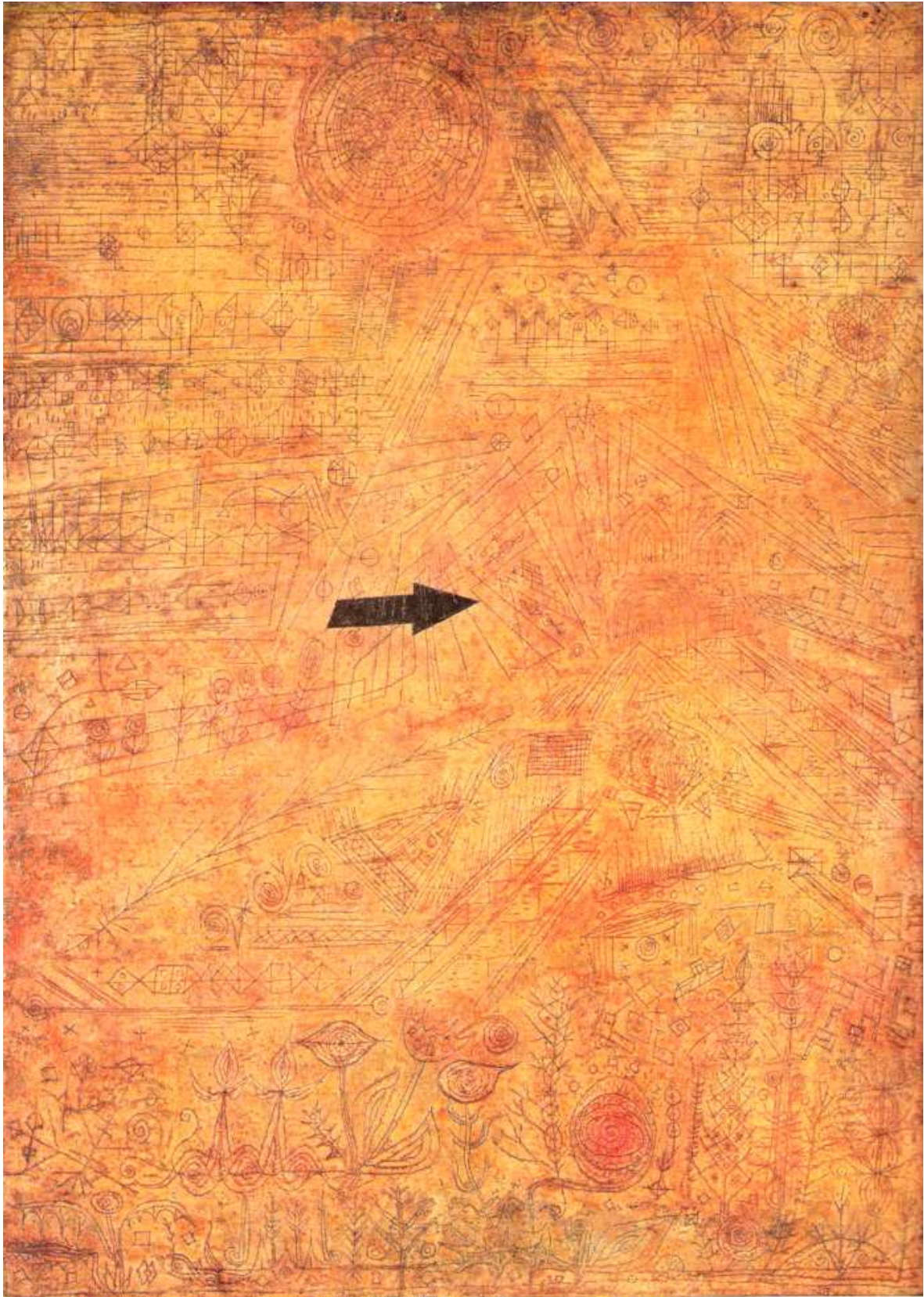
8 – Juan Gris, *Ritratto di Louise Leiris*, 1921.



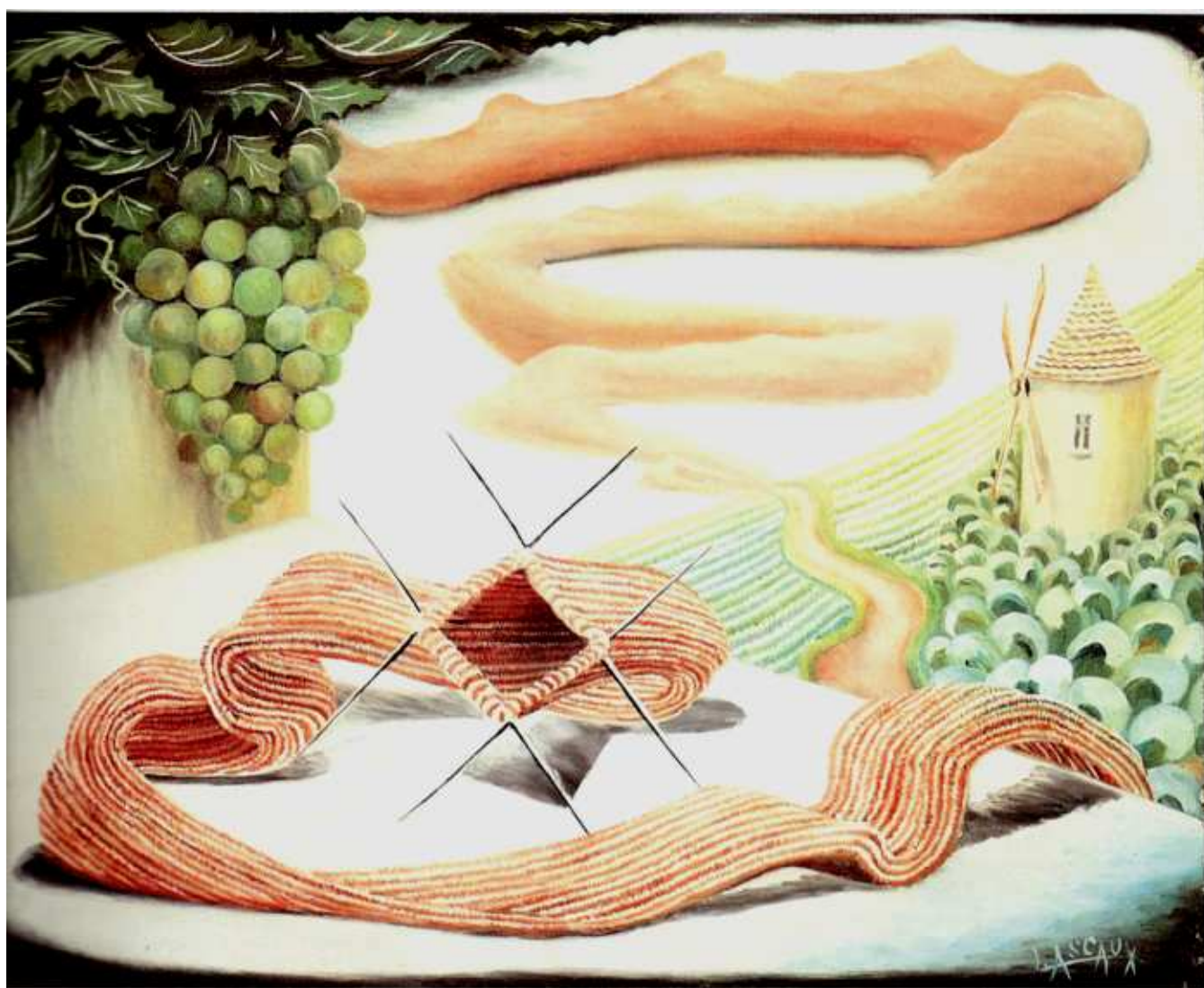
9 – Juan Gris, *Le papier à musique*, 1914.



10 – Eugène de Kermadec, *Femme se chaussant*, 1933.



11 - Paul Klee, *Pfeil im Garten*, 1929.



12 – Elie Lascaux, *Le tricot*, 1928.



13 – Henri Laurens, *Bouteille et verre*, 1918.



14 – Fernand Léger, *La roue rouge (La tombola)*, 1920.



15 – Manolo, *Femme assise*, 1913.



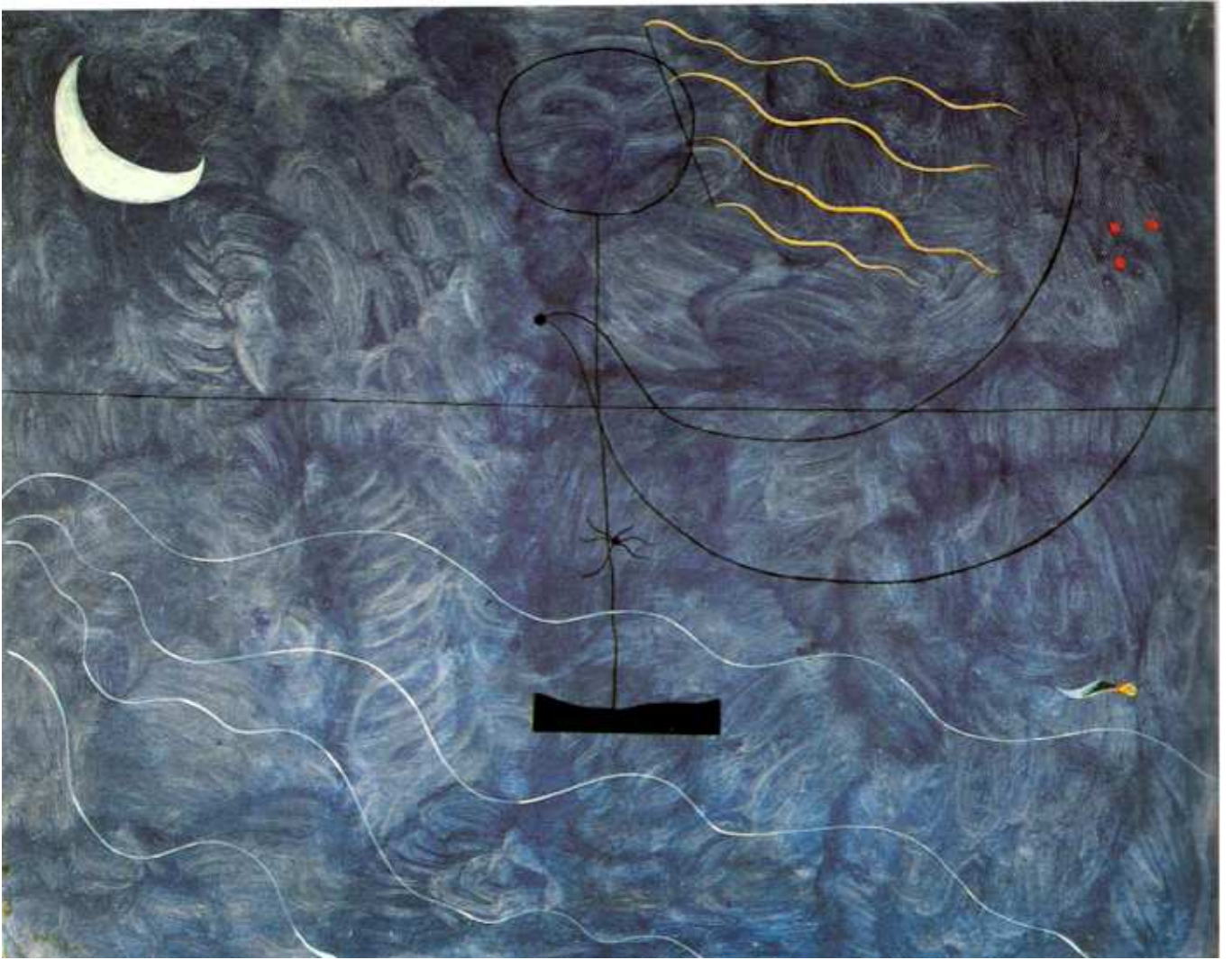
16 – André Masson, *Joueur* – *Ritratto di Michel Leiris*, 1923.



17 – André Masson, *Ritratto di Michel Leiris*, 1925.



18 – André Masson, *La Grèce tragique*, 1938.



19 – Joan Miró, Baigneuse, 1925.



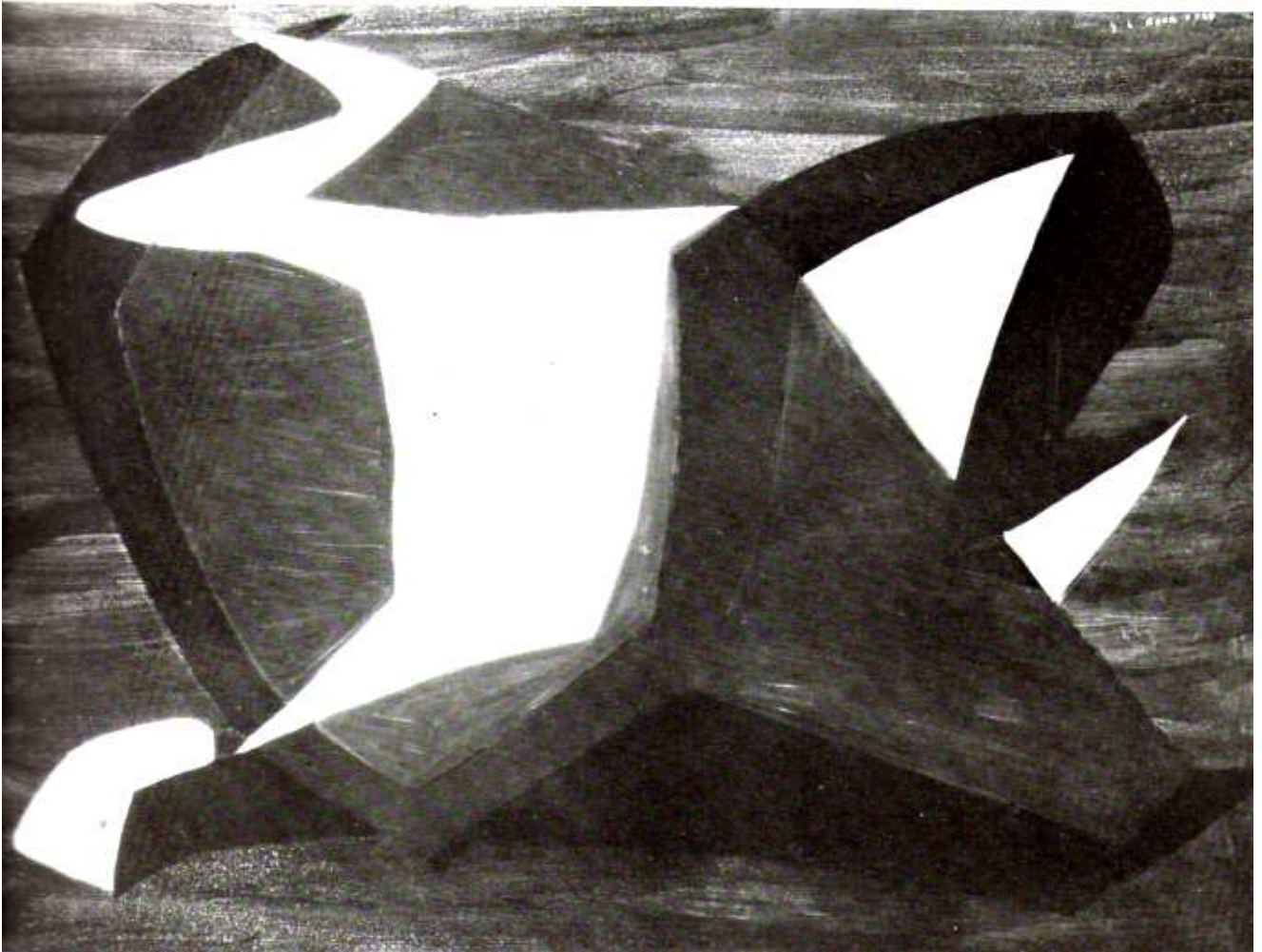
20 – Pablo Picasso, *Ritratto di Daniel-Henry Kahnweiler*, 1957.



21 – Pablo Picasso, *Buste de femme*, 1909-1910.



22 – Pablo Picasso, *Femme nue couchée*, 1936.



23 – Gaston-Louis Roux, *La chute d'Icare*, 1929.



24 – A Boisgeloup nel 1933; da sinistra a destra: Picasso, Elie Lascaux, D.-H. Kahnweiler, Michel Leiris – Archivio del Museo Picasso.



25 – Kahnweiler e Picasso nel 1957.

Materiale fotografico raccolto a documentazione del viaggio in Etiopia



1 – Guaritore/*wolie* Teshome Feleke in abiti tradizionali musulmani (*jellabia*) con in mano il Corano.



2 - Guaritore/*wolie* Teshome Feleke che ha cambiato il suo nome in Alì



3 - Alì presso la sua abitazione e luogo di culto a Segno Gebeia (a 15 km. da Worra-Ilu nel Wollo) in compagnia di Setargew Kenau



4 – Abitazione di Alì con Setargew Kenau e la moglie Tigi



5 – Particolare del muro dell'abitazione di Alì con la scritta: “Hallah Wokil” : “Sono il rappresentante di Hallah”



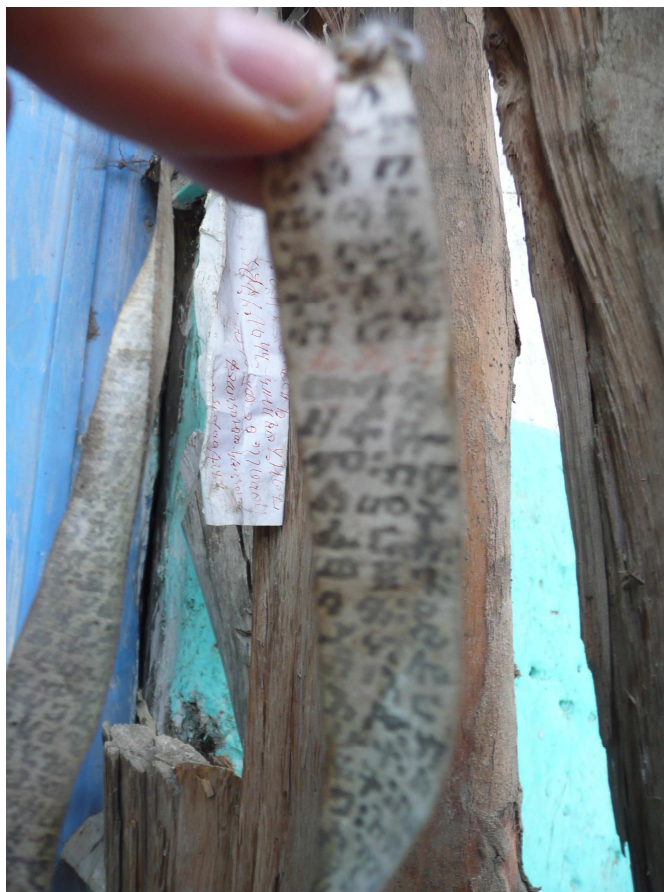
6 – Abitazione di Alì con sua moglie davanti alla cucina



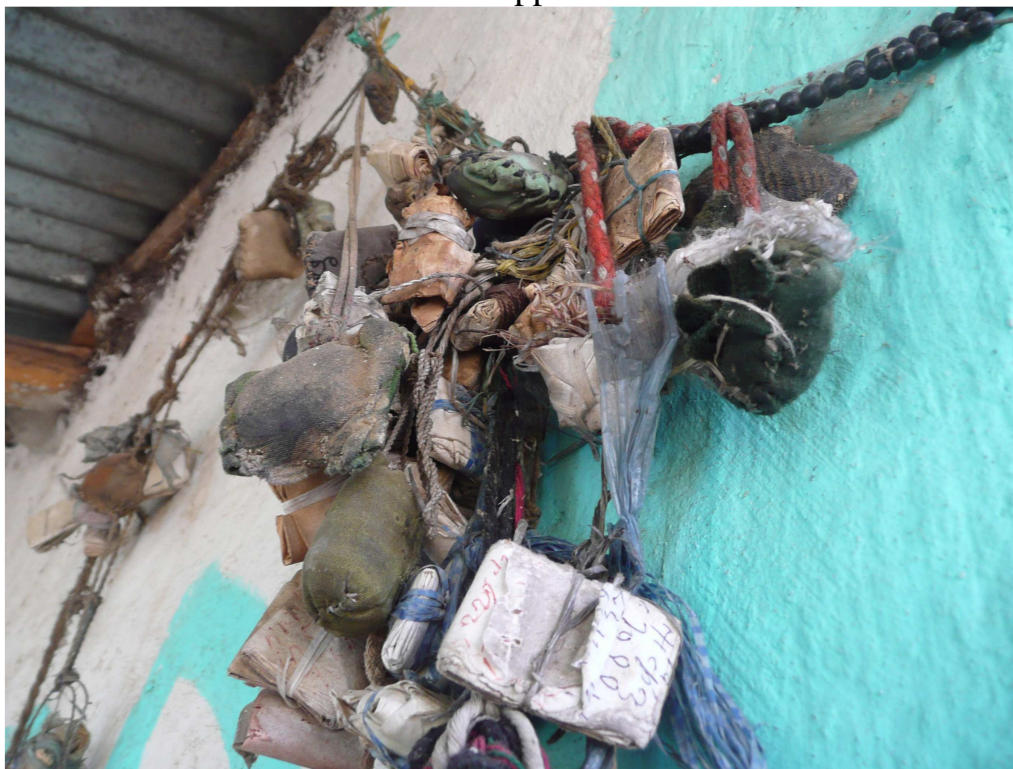
7 – Amuleti appesi al muro



8 – Amuleti appesi al muro



9 – Amuleti appesi al muro



10 – Amuleti appesi al muro



11 – Amuleti appesi al muro



12 – Alì mostra la corteccia medicamentosa che userà per i suoi pazienti



13 –Ali mostra l'immagine di un santo musulmano



14 –Setargew Kenau (a sinistra) durante le interviste diurne ai fedeli di Ali



15 – Una fedele di Alì rende omaggio al guaritore e porta doni



16 - Alì con Setargew Kenau mentre gli somministra un rimedio per la sinusite



17 - Setargew Kenau con altri fedeli rendono omaggio ad Alì in preghiera nella sua stanza



18 – Uno degli assistenti di Alì sistema i doni destinati al guaritore



19 – Ali mostra la pelle di un roditore che dovrebbe curare l'epilessia



20 – Uno dei fedeli di Alì ospitati presso il suo centro con un leggero malessere a seguito della terapia (la capra è uno dei doni per il guaritore)



21 – Particolare dell'immagine precedente



22 – Alì somministra una polvere segreta a uno dei suoi pazienti



23 - Setargew Kenau con uno dei fedeli di Alì



24 – Preparazione della cerimonia: mentre l'incenso brucia il guaritore mastica *chat* chiuso nella sua stanza per l'intero pomeriggio



25 – Una fedele, ospitata temporaneamente presso il centro, rende omaggio al guaritore



26 – La fedele della foto precedente e l'assistente di Alì rendono omaggio al guaritore



27 – Alì somministra a Setargew una polvere segreta per la sinusite



28 – Preghiera musulmana prima della *hadra* al piano superiore dell'abitazione di Ali (che si trova al centro)



29 – Uomini e donne (a destra) durante la preghiera musulmana



30 – Inizio della *hadra*: Alì, non ancora occultato dalla tenda, controlla la situazione.
Sulla destra suo figlio che deve osservare la cerimonia per imparare il mestiere



31 – Palo con amuleti lasciati dai fedeli. Sulla destra il giovane figlio del guaritore



32 – Inizio della cerimonia: consulto tra il guaritore e i suoi assistenti (in piedi a destra);
a terra seduti i fedeli



33 – In primo piano i fedeli aspettano l'inizio della cerimonia; in piedi gli assistenti; le donne dietro la tenda



34 – Gli anziani, che guidano i canti insieme al guaritore, seduti attorno al tamburo (*kebero*) aspettano l'inizio della cerimonia. Alì li chiama *kalicha*.



35 – I fedeli di sesso maschile in attesa



36 – Gli anziani iniziano la preghiera cantata e masticano chat. Una pelle animale (*koda*) è usata come materasso; si nota il *musbaha*, rosario per preghiere musulmane, la *mancorcoria*, caraffa per portare l'acqua e il *mesob*, piatto per portare *injera* o *dabo* (pane) che si trova sopra tamburo (*kebero*) La cerimonia inizia intorno alle 21 e dura tutta la notte



37 – I notabili del culto durante la *hadra*. Sul fondo, già pronte, le tazze per la cerimonia del caffè



38 – Gli anziani pregano e cantano attorno al tamburo



39 – Le tazze e l'incensiere (*gel*) che verrà acceso nel corso della cerimonia, di fianco un porta carbone (*kirchat*)



40 – Anfora (*magadasha*) probabilmente lasciata dai fedeli al guaritore per neutralizzare gli influssi negativi in essa contenuti. Dentro potrebbero esserci intestini animali lasciati a qualcuno come maledizione.



41 – Momento delle consultazioni tra il guaritore e i fedeli. Mentre l'uditorio è seduto, una donna è pronta a parlare



42 – Palo con gli amuleti dei fedeli



43 – Canti di preghiera accompagnati dai tamburi durante la *hadra*.



44 – Canti di preghiera durante la cerimonia. Gli anziani masticano *chat*.



45– Canti di preghiera durante la cerimonia



46 – Canti di preghiera durante la cerimonia



47– Canti di preghiera durante la cerimonia



48 – Un momento delle consultazioni. In fondo una donna dialoga con Alì posseduto dal suo spirito *zar* e nascosto dietro la tenda



49 – Particolare dell'immagine precedente



50 – La donna inginocchiata durante l’ “addomesticamento” del suo spirito (*sheitan*) da parte di Alì nascosto dietro la tenda



51 – Particolare dell’immagine precedente



52 – Canti di preghiera durante la cerimonia



53 - Canti di preghiera durante la cerimonia



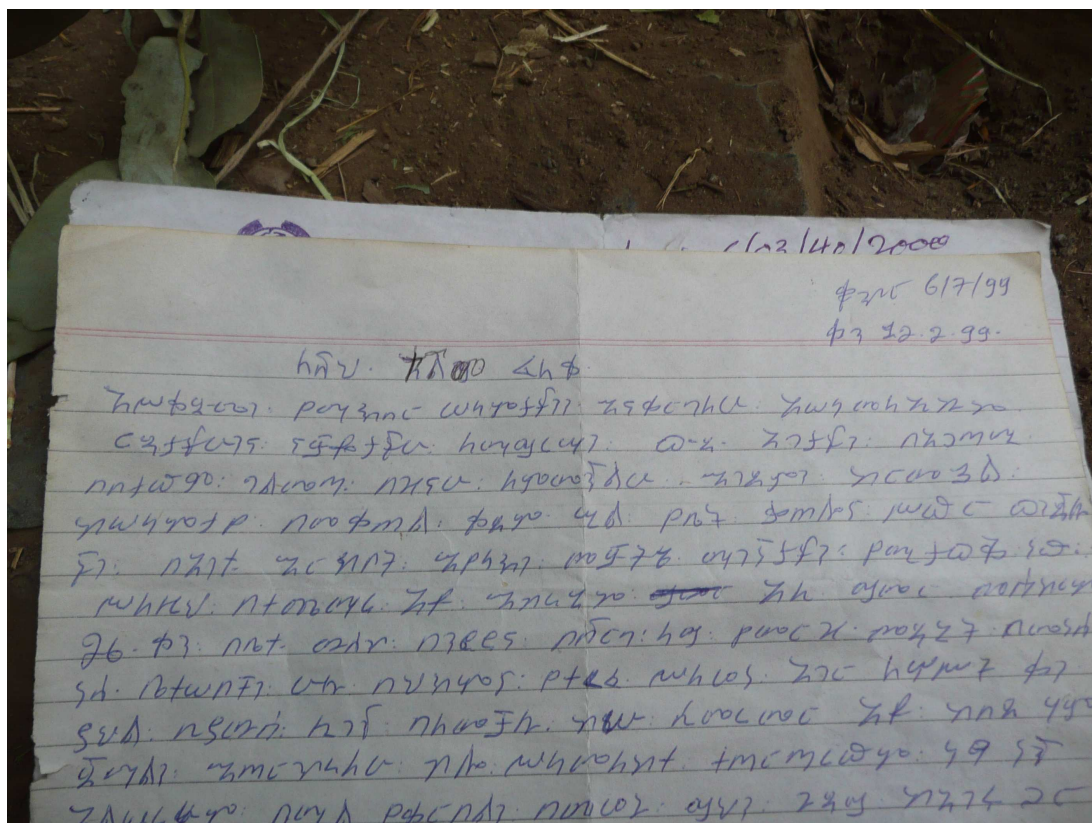
54 – All'ingresso dell'abitazione di Alì: uno degli ospiti del centro



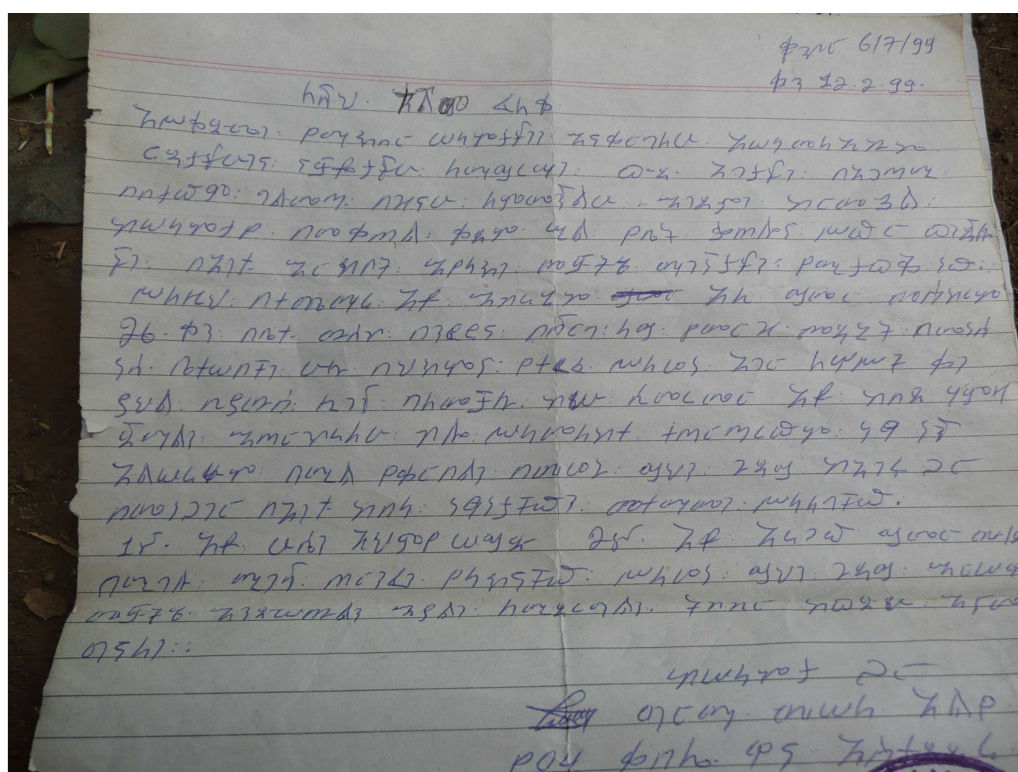
55 – Di fronte all'abitazione di Alì, uno dei suoi assistenti



56 – Alla fine della *hadra* molti dei fedeli trascorrono le ultime ore della notte riposando presso l'abitazione del guaritore



57 – Lettera dell'amministrazione comunale che chiede ad Ali, in quanto esperto, di risolvere alcuni casi giudiziari locali



58 – Lettera dell'amministrazione comunale che chiede ad Ali, in quanto esperto, di risolvere alcuni casi giudiziari locali



61 – Guaritrice/*wolie* Zam Zam, ex moglie di Ali, presso il piccolo bar che gestisce a Worra-Ilu (Wollo)



62 –Zam Zam durante la *hadra* notturna presso la sua abitazione a Worra-Ilu (Wollo). A destra Tigi, moglie di Setargew Kenau



63 - La guaritrice Zam Zam durante la *hadra* presso la sua abitazione. A sinistra il marito e guida dei canti nelle cerimonie



64 - La guaritrice Zam Zam durante la *hadra* presso la sua abitazione. A sinistra il marito e a destra Tigi, moglie di Setargew Kenau



65 – La guaritrice Zam Zam e il servizio da caffè pronto per la cerimonia



66 – Un particolare del servizio da caffè



67 – Tamburo e incensiere durante la cerimonia: i tamburi vengono riscaldati in modo che suonino meglio



68 – Fedeli durante la cerimonia



69 - Fedeli durante la cerimonia



70 - Fedeli durante la cerimonia



71 – Zam Zam (a destra) in mezzo ai fedeli durante la cerimonia



72 – Zam Zam durante le consultazioni nel corso della cerimonia

Immagini Jama Negus



1 – Lo *Sheikh* Muhammed Usman, custode del santuario di Jama Negus nella sua abitazione a Jama Negus (Wollo). La sciabola ricorda la quella del Profeta ed è simbolo di prestigio.



2 – Lo *Sheikh* Usman ci accompagna a visitare i luoghi sacri del santuario di Jama Negus



3 – Lo *Sheikh* Usman è entrato nello spazio sacro



4 – Il santuario di Jama Negus



5 – Il santuario di Jama Negus



6 – Il confine tra lo spazio sacro del santuario e il villaggio



7 – Edificio contenente le tombe dei sei fondatori del santuario: Halwa o Khalwa.

La loro genealogia è: Getaw *Sheikh* Mohammed Shafi (conosciuto Mujahidu), Getaw *Sheikh* Feqih Nur Getaw, *Sheikh* Esmael Getaw *Sheikh* Muhammed Salih, *Sheikh* Mohammed Said, *Sheikh* Muhammed Usman.



8 – *Sheikh Usman, Setargew Kenau e sua moglie Tigi all'interno dell'edificio*



9 – La tomba di Mujaidu, fondatore del santuario, mistico combattente



10 – L'interno dell'edificio



11 – L'interno dell'edificio



12 – Le tombe dei fondatori



13 – *Sheikh* Usman ci mostra il bastone del pellegrinaggio (*ula*)



14 – *Sheikh* Usman ci mostra un libro di preghiere, si distingue: “invoca il nome di dio come luce”



15 – Interno della moschea principale riservata agli uomini



16 – Particolare dell'immagine precedente con incensieri e caffettiera (*jebena*)



17 – libri sacri dell'Islam all'interno della moschea



18 – Le tavole per l'insegnamento del *Corano* ai bambini (*luh*)



19 – Albero sacro presso il santuario



20 – L'ingresso dello spazio riservato alle cerimonie femminili (*zauia*)



21 – Un momento della *hadra*



22 – Un momento della *hadra*



23 – Una guaritrice che guida i canti di preghiera



24 – Un momento della *hadra*



25 – Un momento della *hadra*



26 – Un momento della *hadra*



27 – Un momento della *hadra*



28 – Un momento della *hadra*



29 – Un momento della *hadra*



30 – Un momento della *hadra*



31 – Un momento della *hadra*



32 – Un momento della *hadra*



33 – Un momento della *hadra*



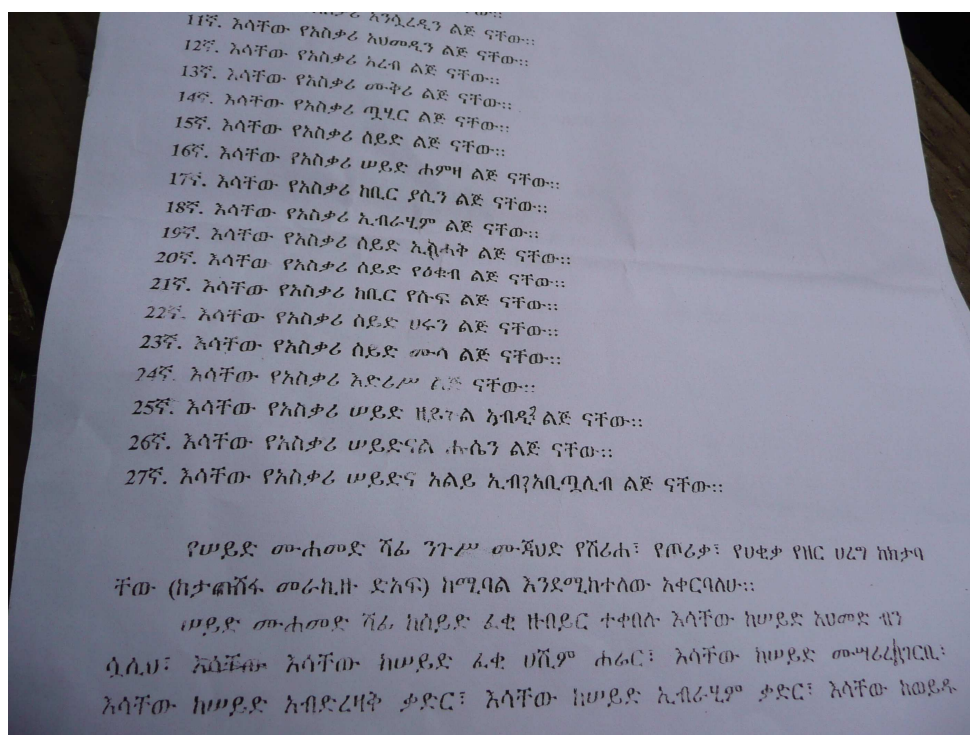
34 – Un momento della *hadra*: il rito del caffè



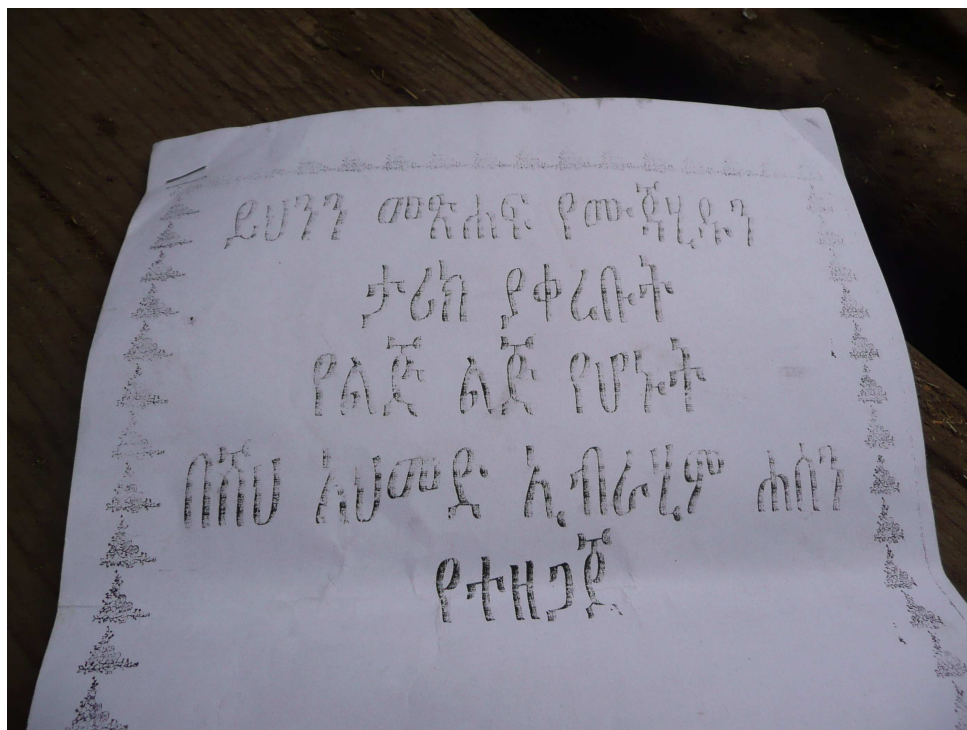
35 – Un momento della *hadra*: il rito del caffè



36 – Un momento della cerimonia



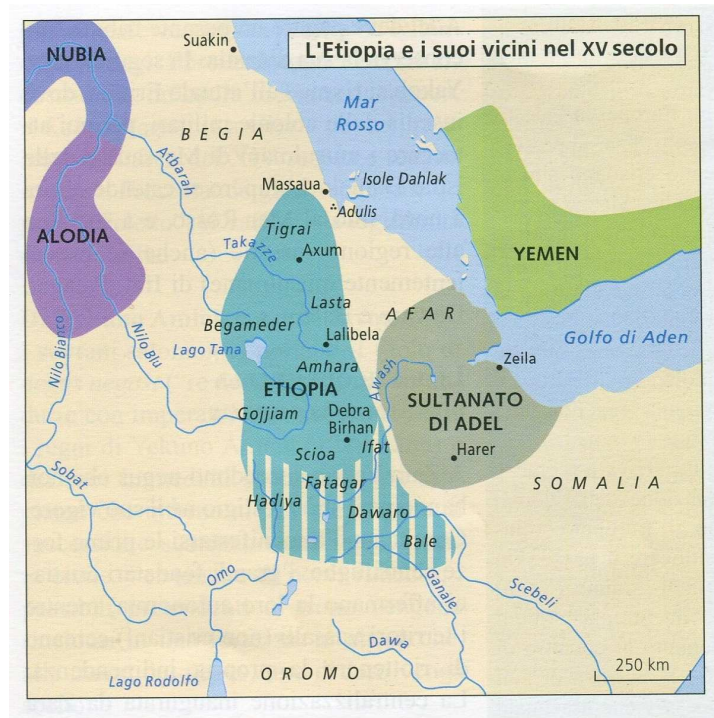
37 – Genealogia dei fondatori di Jama Negus

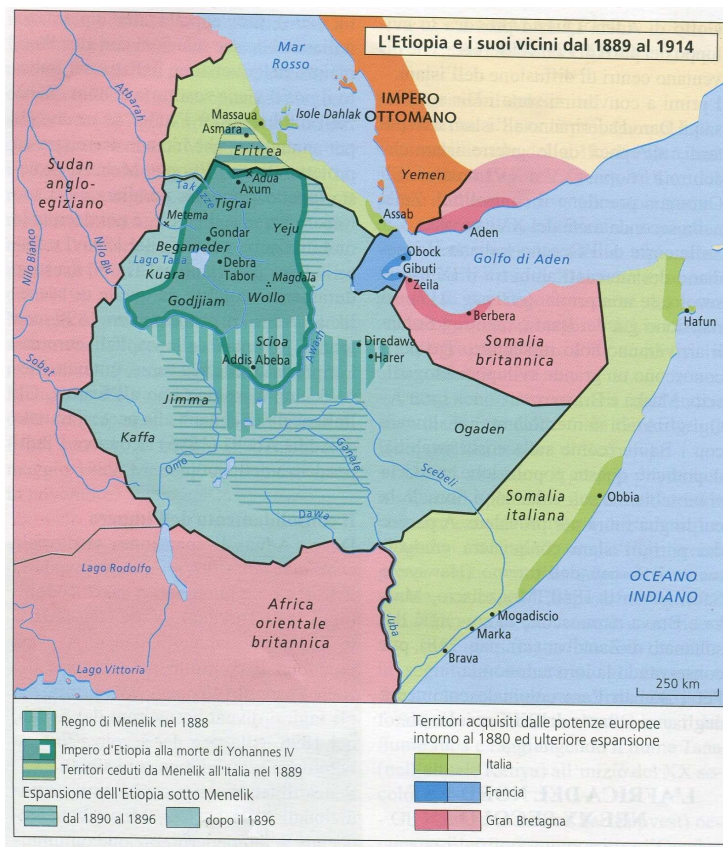


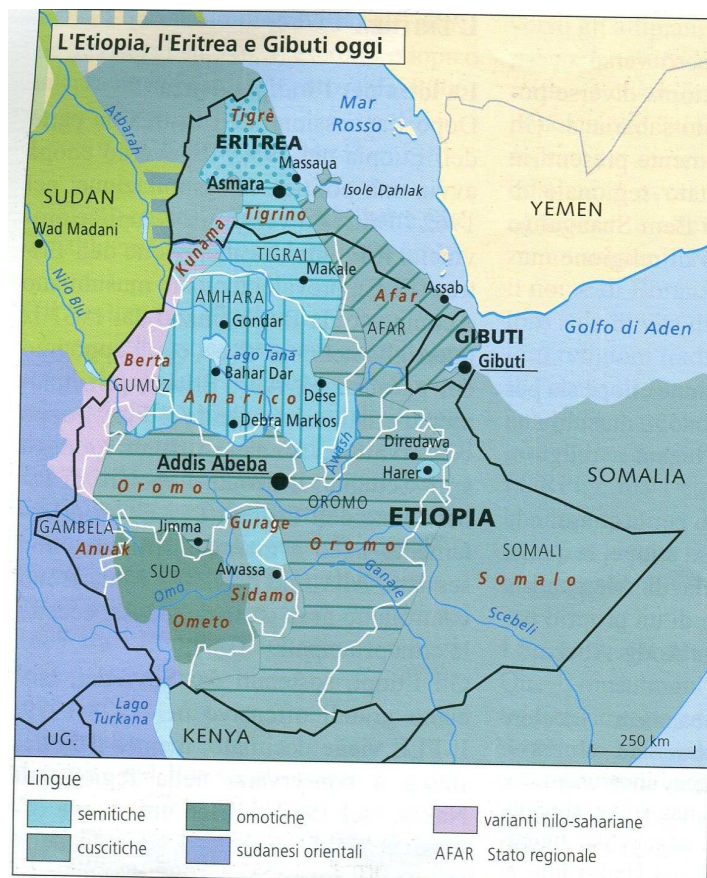
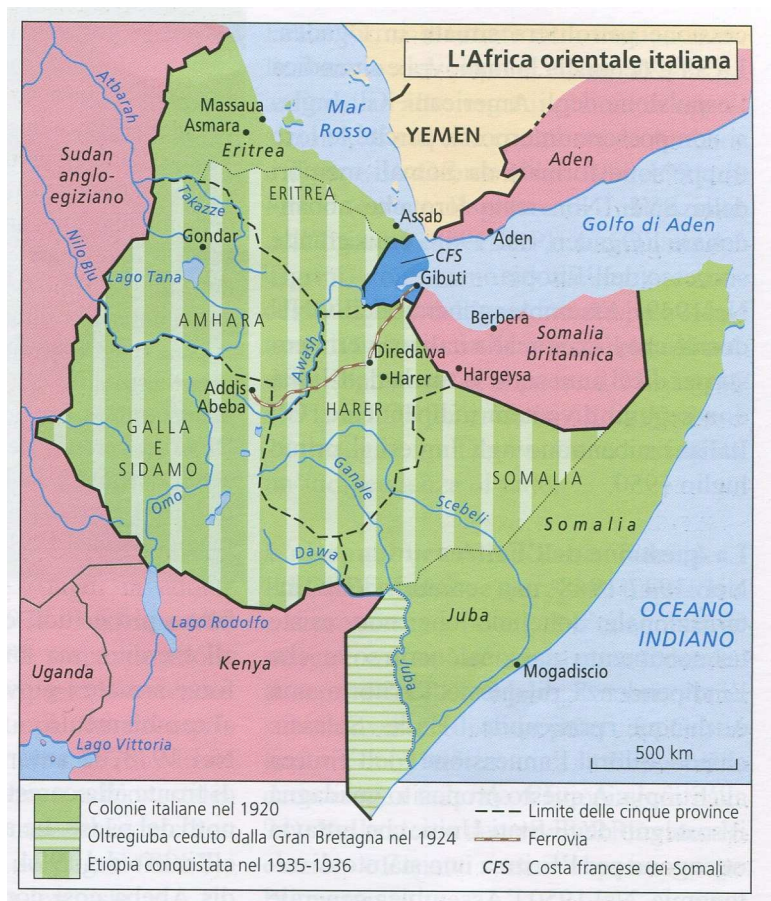
38 – La storia di Mujaidu. Prima pagina del manoscritto che contiene la storia di Mujaidu, Mohammed Shafi, compilato dallo *Sheikh* Hammad Ibraim Assan, figlio di suo figlio.

CARTOGRAFIA

Le carte sono tratte da Jean Sellier, *Atlante dei popoli dell'Africa*, Milano, Casa Editrice Il Ponte, 2009







BIBLIOGRAFIA GENERALE

Abbreviazioni

E. AE = *Enciclopedia Aethiopica*, 4.voll., a cura di Siegbert Uhlig e Alessandro Bausi, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003-2010.

CL.1 = "Chaiers Leiris" n. 1 (2007).

CL.2 = "Chaiers Leiris" n. 2 (2009).

Studi

A

AA.VV.

(1931) *Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques*, Paris, Musée d'Etnographie – Mission scientifique Dakar- Djibuti, Palais du Trocadéro.

AA.VV.

(1936) *Une victoire de la "civilisation", la vérité sur la guerre italo-ethiopienne*, supplemento di "Vu" del luglio. [Tutti gli esemplari rimasti di questo numero furono mandati al macero durante l'occupazione tedesca della Francia].

AA.VV.

(1986) *Trance, Chamanisme, Possession*, Actes des Deuxièmes Rencontres Internationales sur la Fête et la Communication (Nice 24-28 avril 1985), Nice Éditions Serre.

AA.VV.

(2004) *Corps et Affects*, a cura di F. Héritier, M. Xanthakou, Paris, Odile Jacob.

AA.VV.

(2006) *Studies in Witchcraft, Magic, War and Peace in Africa. Nineteenth and Twentieth Centuries*, a cura di B. Nicolini, Lewiston, New York- Queenston, Ontario, The Edwin Mellen Press.

AA.VV.

(2007) *Il Teatr Laboratorium di Jerzy Grotowski 1959-1969. Testi e materiali di Jerzy Grotowski e Ludwik Flanzen. Con uno scritto di Eugenio Barba*, a cura di L. Flanzen, C. Pollastrelli, R. Molinari, Firenze, la Casa Usher.

AA.VV.

(2008) *Vodou*, a cura di J. Hainard, P. Mathez, O. Schniz

Abebe, Berhanou

(1998) *Histoire de l'Éthiopie d'Axoum à la révolution*, Centre Française des Études Éthiopiennes, Addis Abeba.

(2001) *Le coup d'État du 26 septembre 1916 ou le dénouement d'une décennie de crise*, in « Annale d'Ethiopie », 17 (2001), pp. 309-359.

Abbas, Haji

(2002) *Islam, the orthodox Church and Oromo Nationalism*, in « Cahiers d'Etudes Africaines », 42, 195, pp. 99-120.

Abbink, John

(1991) *Ethiopian Society and history. A Bibliography of Ethiopian Studies, 1957-1990*, Leiden, African Studies Centre.

(1998) *An Historical-Anthropological Approach to Islam in Ethiopia: Issues of Identity and Politics*, in "Journal of African Cultural Studies" 11, 2 (1998), pp. 109-124.

(2003) *A Bibliography on Christianity in Ethiopia*, Leiden, African Studies Centre.

Abu Nimmer, Muhammad

(2003) *Nonviolence and Peace Building in Islam*, University of Florida Press.

Ahmad, Abdussamad H.

(2000) *Muslim of Gondar 1864-1941*, in "Annales d'Ethiopie", 16, pp. 161-172.

Aime, Marco

(2000) *Diario Dogon*, Torino, Bollati Boringhieri.

(2004) *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi

(2005) *L'incontro mancato. Turisti, nativi, immagini*, Torino, Bollati Boringhieri.

(2006) *Gli specchi di Gulliver – In difesa del relativismo*, Torino, Bollati Boringhieri.

(2008a) *Timbuctu*, Torino, Bollati Boringhieri.

(2008b) *Il primo libro di antropologia*, Torino, Einaudi.

Al, Adawi et al.,

(2001) *Zar: group distress and healling*, in *Mental Health Religion & Culture*, vol. 4, pp. 1123-1144.

Albers, Irene

(1999) *Der besessene Ethnograph und die Rituale des Schreibens. Michel Leiris' Texte über der zar-cult in Äthiopien*, in *Interkulturalität. Zwischen Archiv und Inszenierung*, a cura di S. Rieger-Schahadat, S. Weinberg, Tübingen, Narr, pp. 145-163.

(2007) *Pour une lecture poétique de La Langue secrète des Dogons de Sanga*, in CL1, pp. 288-348.

Al-Shahi, A.

(1984) *Spirit Possession and Healing. The Zar among the Shaygiyya of Northern Sudan*, in "Bulletin of the British Society for Middle East Studies", vol. 11, 1, pp.108-122.

Allovio, Stefano

(2002) *La foresta di alleanze. Popoli e riti in Africa equatoriale*, Roma-Bari, Laterza.

Allovio, Stefano - Favole, Adriano (a cura di)

(1998) *Abitare in Africa*, Milano, Mimesis

Altabe, Gèrard

(1969) *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, Maspero

Amselle, Jean –Loup

(1990) *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.

Anderson, Tage

(2000) *The Queen of the Habasha in Ethiopian History, Tradition and Chronology*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 63,1, pp. 31-63.

Andreas, Nicolas

(2006) *From Process to Procedures: Elders, Tradition and Formality in Eastern Shewa*” (Ph.D. dissertation, Institute of Ethnology, Free University of Berlin).

Anonime

(1910) *La pacification du pays habé, Renseignements coloniaux et documents (supplément du Bulletin du comité de l’Afrique française)*, pp. 343-344.

1911) *La pacification du pays habé [II] Renseignements coloniaux et documents (supplément du Bulletin du comité de l’Afrique française)*, pp. 57-59.

Antongini, Giovanna - Spini, Tito

(1981) *Il cammino degli antenati. I Lobi dell’Alto Volta*, Bari-Roma, Laterza.

Aragon, Luois

(1928) *Traité du style*, Paris, Gallimard.

Arecchi, Alberto

(2006) *Culture in transito. Trasformazioni, performance e moghrazioni nell’Africa sub-sahariana*, Milano, Franco Angeli.

Arguedas, José María

(1971) *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada (trad. it. *La volpe di sopra e la volpe di sotto*, Torino, Einaudi 1990).

(1991) *Musica danze e riti degli Indios del Perù*, a cura di A. Melis, Torino, Einaudi

Armell, Aliette

(1997) *Michel Leiris*, Paris, Fayard.

Artaud, Antonin

(1976) *Le Tarahumaras*, Paris, Gallimard (trad. it. *Al paese dei Tarahumara*, Milano, Adelphi).

Aslan, Odette – Bablet, Denise

(1999) *Le masque. Du rite au théâtre*, Paris, CNR Ed.

Aspen, Harald

(2001) *Amhara Traditions of Knowledge: Spirit Mediums and Their Clients*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

Astuti Rita

(2007) *La moralité des conventions: tabous ancestraux à Madagascar*, in «Terrain revue d’ethnologie de l’Europe », n. 48, pp. 101-112 (trad. dall’inglese di C. Langlois)

Augé, Marc

(1994) *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier (trad. it. *Storie del presente*, Milano, Il Saggiatore 1997)

Auroi, Claude

(1996) *Alfred Métraux à la croisée de deux mondes: anthropologie et développement*, in C. Auroi & A. Monnier (a cura di), *Du pays de Vaud au pays du vaudou. Ethnologies d’Alfred Métraux*, Genève, Musée d’ethnographie-IUED, pp. 71-83.

Auroi Claude & Monnier, Alain

(1996) *Du pays de Vaud au pays du vaudou. Ethnologies d'Alfred Métraux*, Genève, Musée d'ethnographie-IUED.

B

Baghaï, Ariane

(1996) *Sheba's Doors*, Addis Abeba, Goethe Institut (trad. it. *Le porte di Saba*, in Ead. *Etnodrammi. Tre incursioni nella drammaturgia etnografica*, San Cesario di Lecce, Pensa 2008, pp. 23-111).

Balandier, Georges

(1957) *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.

(1959) *Tendances de l'ethnologie française* in "Cahiers internationaux de Sociologie", XXVII, pp 11-22.

(1988) *Le désordre*, Paris, Fayard.

Barba, Eugenio

(1981) *La corsa dei contrari*, Milano, Feltrinelli.

(1985) *Al di là delle isole galleggianti*, Milano, Ubulibri

(1993) *La canoa di carta. Trattato di antropologia teatrale*, Bologna, Il Mulino.

Barba Eugenio-Savarese Nicola

(1985) *Anatomie de l'acteur, Bouffonneries, Contraste*, Roma, Zeami libri ISTA.

(1991) *The Secret Art of the Performer – A Dictionary of the Theatre Anthropology*, Centre for Performance Research- Cardiff, Routledge, London-New York (trad. it. *L'arte segreta dell'attore*, Lecce, Argo).

Barbagiovanni, Giusy

(2006) *Le identità del corpo*, Torino, Ananke.

Barberger, Nathalie,

(1998) *Michel Leiris, l'écriture du deuil*, Villeneuve D'Ascq, Presses universitaires du Septentrion

Bastide, Roger

(1958) *Le Candomblé de Bahia, rite nagô*, Paris, Palon (nuova ed. 2000).

(1975) *Le Sacré sauvage et autres essais*. Paris, Payot.

Bataille, Georges

(1973) *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard.

Bateson, Gregory

(1944) *The Function of the Dance in Human Society*, New York, Boas School Editions.

Bauer, F. – Hinnant, J.

(1980) *A Kuhnian Approach to African Traditional Thought in Explorations in Afridcan System of Thought*, a cura di I. Karp - C.S. Bird, Bloomington, Indiana University Press.

Battain, T.

(1996) *Osservazioni sul rito Zar di possessione degli spiriti in Yemen*, in "Northeast African Studies", III, 2, pp. 127-148.

Baxter, P.T.W.

(1969) *An Arsi Woman's Neighborhood Festival*, in *Colloque international sur les langues couchitiques et les peuples qui le parlent*, Centre national de la Recherche Scientifique

Beaujour, Michel

(1980) *Miroirs d'encre: rhétorique de l'autoportrait*, Paris, Le Seuil "Poétique".

(1990) *Leiris. Poétique et ethnopoétique*", in "Modern Language Notes", 105, pp. 646-655.

(1999) *La Renaissance Fantôme*, in "Europe", nn. 847-848, nov.-dic., pp. 8-20.

Becker, Judith

Bellagamba, Alice

(2008) *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*, Roma-Bari, Laterza.

Belmont, N.

(1974) *Arnold Van Gennep, créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot.

Beneduce, Roberto

(1995) *Il sorriso della volpe*, Napoli, Liguori.

(2002) *Trance e possessione in Africa- Corpi, mimesi, storia*, Torino, Bollati Boringhieri.

Benzing, Brigitta

(1996) *Introduction a Baghaï Ariane, Sheba's Doors*, pp. XI-XVIII.

Bekele, Serawit

(2009) *Hybridization and Coexistence of Qallu Cabsa Institution with Orthodox Christianity in Debrelibanos Area*, Master's thesis, Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University, 2009.

(2002) *Trance e possessione in Africa*, Torino, Bollati Boringhieri.

Benoist (de) Joseph Roger

(1989) *Le Màli*, Paris, l'Harmattan.

Biaya Tshikala, K.

(2000) *Jeunes et culture de la rue en Afrique urbaine*, in « Politique Africaine », 80, Dossier, pp.12-31.

Bing, Fernand

(1964) *Entretiens avec Alfred Métraux*, in « L'Homme », IV (2), pp. 20-32.

Blanchot, Maurice

(1949) *Regards d'outre –tombe*, in *La part de feu*, Gallimard (2a ed. 1984), pp. 238-248.

Bottoni, Riccardo (a cura di)

(2008) *L'Impero fascista. Italia ed Etiopia (1935-1941)*, Bologna, Il Mulino.

Blumenson, M.

(1979) *Le Réseau de la résistance du musée de l'Homme. Les débuts de la Résistance en France*, Paris, Le Seuil.

Boddy, Janice

(1988) *Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutic of Possession and Trance*, in "American Ethnologist", 15,1 (Special Issue: medical Anthropology), pp.4-27.

(1989) *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan* Madison, University of Wisconsin Press.

(1994) *Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality*, in "Annual Review of Anthropology", 23, pp. 407-434.

Bourguignon, Erika

(1968) *World Distribution and Patterns of Possession States*.

(1979) *Psychological Anthropology, An Introduction to Human Nature and Cultural Difference*, New York, Holt, Rinehart and Winston (trad. it. *Antropologia psicologica*, Roma-Bari, Laterza 1983).

Bouju, Jacky

(1995) *Qu'est-ce que l'«ethnie» dogon?*, in « Cahiers des sciences humaines », vol. 31, n.2, pp. 329-363.

Brasseur, Paul

Bibliographie générale du Mali, Dakar, Institut d'Afrique Noir.

Braukämper, Ulrich

(1992) *Aspects of Religious Syncretism in Southern Ethiopia*, in "Journal of Religion in Africa", 22,3, pp.194-207.

(2002) *Islamic History and Culture in Southern Ethiopia: Collected Essays*, Hamburg, Lit. Verlag.

Bréchon, Robert,

(1973) «L'Âge d'homme» de Michel Leiris, Paris, Hachette.

Breton, André

(1924) *Manifeste du Surrealisme: poisson soluble*, Paris, Aux Editions du Sagittaire.

(1930) *Second manifeste du surrealisme frontespice de Salvador Dali*, Paris, Kra.

(1955) *Les manifestes du Surrealisme suivis de Prolegomenes a un troisieme manifeste du Surrealisme ou non du Surrealisme en ses oeuvres vives et d'ephemerides surrealistes*, Paris, Le Sagittaire.

(1980) *Ne visitez pas l'Exposition coloniale*, in *Tracts surréalistes et déclarations collectives*, a cura di J. Pierre, Paris, Terrain Vague.

(1988) *Œuvres complètes*, t.1, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade),

Broca, Paul

(1876) *Le programme de l'anthropologie. Leçon d'ouverture, le 15 novembre 1876*, in "Revue des cours publics et des sociétés savantes", pp. 5-22.

Bruner, Jerome

(1962) *On Knowing: Essays for the Left Hand*, Cambridge (MA), Harvard University Press (trad. it. *Il conoscere. Saggi per la mano sinistra*, Roma, Armando 1984).

(1986) *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge (MA), Harvard University Press (trad. it. *La mente a più dimensioni*, Roma- Bari, Laterza 1988)

(1990) *Acts of Meaning*, Cambridge (MA), Harvard University Press (trad. it. *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Torino, Bollati-Boringhieri)

(2002) *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Laterza, Roma-Bari.

Butor, Michel

(1971) *Essais sur les Modernes*, Paris, Gallimard “ Idées”

C

Calame-Griaule, Geneviève

(1952) *Diversité linguistique et organisation sociale chez les Dogon du Soudan française*, in « Notes africaines », n. 55.

(1965) *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, (trad. it. parziale, *Il mondo della parola. Etnologia e linguaggio dei Dogon*, Torino, Bollati Boringhieri 1982).

(1968) *Dictionnaire dogon. Dialecte toro. Langue et civilisation*, Paris, Librairie C. Klincksieck.

(1981) *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, Flammarion.

Calchi Novati, Giampaolo

(1994) *Il Corno d'Africa nella Storia e nella politica. Etiopia, Somali e Eritrea fra nazionalismi sottosviluppo e guerra*, Torino, SEI.

(2009-2010), *La lotta per l'egemonia nel Corno: l'Etiopia e l'Islam*, in Gori-Amoretti (a cura di), pp. 259-298.

Calvino, Italo

(1993) *Lezioni americane. Sei proposte per il prossimo millennio*, Milano, Mondadori.

Campbell, Joseph

(1990) *Il potere del mito*, Parma, Guanda.

Carcangiu, Bianca - Negashi, Tekeste

(2007) *L'Africa orientale italiana nel dibattito storico contemporaneo*, Roma, Carocci.

Carmichael, Tim

(1996) *Contemporary Ethiopian Discourse on Islamic History: the Politics of Historical Representation*, in “Islam et sociétés au sud du Sahara”, 10, pp. 169-186.

(2009) *Post-war Ethiopia: The Trajectories of Crisis*

Cazeneuve, Jean

(1968) *Sociologie de Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1968.

(1971) *Sociologie du rite*, Paris, PUF.

Cerulli, Enrico

(1943) *Etiopi in Palestina. Storia delle comunità etiopica di Gerusalemme*, Roma, Libreria del Senato.

(1971) *L'Islam di ieri e di oggi*, Roma, Istituto per l'Oriente.

Césaire, Aimé

(1955) *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine

Chambard, Olivier

(1984) *Marcel Griaule, un ethnologue française et le conflit Italo-éthiopien*, in “Journal des africanistes”, t. 54, fasc. 2, pp. 101-106.

Chapsal, Madeleine

(1966) *Leiris ou l'ouverture de la poésie*, in “La Quinzaine littéraire”, 15-31 ottobre 1966, pp. 10-12.

Chertok, Léon,

(1986) *Hypnose, Carrefour Psychobiologique*, in AA.VV *Trance, Chamanisme, Possession*, pp. 17-19.

Ciarcia, Gaetano

(1998) *Ethnologues et "Dogon". La fabrication d'un patrimoine ethnographique*, in "Gradhiva", 24, pp.103-115.

(2001a) *Dogons et Dogon. Retour au "pays de réel"*, in "L'Homme", 157, pp. 217-230.

(2001b) *Exotiquement vôtres. Les inventaires de la tradition en pays dogon*, in "Terrain", 37, pp. 105-122.

(2003) *De la mémoire ethnographique. L'exotisme du pays dogon*, Paris, EHSS.

Clapham, Christopher

(2002) *Rewriting Ethiopian History*, in "Annales d'Ethiopie", 18, pp. 37-54.

(2009) *Post-war Ethiopia: The Trajectories of Crisis*, in "Review of African Political Economy", 36 (120), pp. 181-192.

Clark-Taoua, Phyllis

(2002) *In Search of New Skin: Michel Leiris's "L'Afrique Fantôme"*, in " Cahiers d'Études africaines", XLII, 167, pp. 479-498.

Clement, Catherine

(2011) *L'appel de la tranche*, Paris, Stock

Clifford, James

(1988a) *Malaise dans la culture. L'ethnografie, la littérature et l'art au XXème siècle*, Paris, École nationale des Beaux-Arts.

(1988b) *The Predicament of Culture*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press (trad. it. *I frutti puri impazziscono. Etnografia letteratura e arte nel secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993).

(1997) *Routes, Travel and Translation in the late Twentieth Century*. (trad. it. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, Torino, Bollati-Boringhieri 1999).

Cohen, Marcel

(1912) *Rapport sur une mission linguistique en Abyssinie (1910-1911)* **Nouvelles Archives des Missions Scientifiques, fasc.&, Paris Imprimerie Nationale.**

Collani, Tania

(2009) *Le merveilleux surréaliste de Michel Leiris et la conciliation avec la modernità*, in CL2, pp. 21-36.

Collot, Édouard

(2006) *De la dissociation*, in *Hypnose et dissociation psychique*, a cura di D. Michaux, Paris, Imago, pp. 105-119.

Conti Rossini, Carlo

(1928) *Storia d'Etiopia*, Bergamo, Istituto di Arti Grafiche.

(1937) *Etiopia e genti d'Etiopia*, Firenze, R. Bemporad.

Copans, Jean

(1973) *Comment lire Marcel Griaule? A propos de l'interprétation de Dirk Lettens*, in "Cahiers d'études africaines", 49, pp. 156 ss.

Coppo, Piero

(1996) *Guaritori di follia*, Torino, Bollati-Boringhieri.

(2007) *Negoziare con il male. Stregoneria e controstregoneria dogon*, Torino, Bollati-Boringhieri.

Corpet, Olivier

(1992) *Documents, Minotaure et Cie*, in "Magazine Littéraire, 302, pp.32-39.

Côté, Sebastien

(2002) *Résistance du langage aux préjugés de l'interprétation: les jeux anti-herméneutiques dans "Aurora", de Michel Leiris*, in "Post-scriptum"

(2005) *Michel Leiris et la fuite impossible: Ethnographie, autobiographie et altérité féminine dans L'Afrique Fantôme*, in MLN, 120, n. 4, pp. 849-870

Crapanzano, Vincent

(1977a) *The Writing of Ethnography*, in "Dialectical Anthropology", II, 1, pp. 69-73.

(1977b) *Case Studies in Spirit Possession*, New York, Wiley and Sons.

(1980) *Tuhami: portrait of a Moroccan*, University of Chicago.

D

Dagan, Esther

(1997) *The spirit's dance in Africa*, Montreal, Galerie Amrad African Arts Publications.

Dahl, G.

(1989) *Possession as Cure in Culture, Experience and Plurality*, a cura di A. Jacobson Widding e D. Ewsterland, Stockholm, Almqvist & Wiskell International

Damasio, António Rosa

(1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*, New York, Putnam (trad. it. *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Milano, Adelphi 2005).

(1999) *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York, Harcourt Brace (trad. it. *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi 2005).

Damman, Ernst

(1985) *L'Africa. Le religioni naturalistiche: Mito, Totemismo, Riti di passaggio, Culture, Arti. Ebraismo, Cristianesimo e Islamismo in Africa*, Milano, Jaca Book.

Darrieussecq, Marie

(1996) *L'autofiction, un genre pas sérieux*, in « Poétique » n. 107

Debaene, V

(2007) *Les "Chroniques éthiopiennes" de Marcel Griaule. L'ethnologie et le document en 1934*, in "Gradhiva", 6, pp. 86-103.

De Ganey, Solange

(1941) *Les divises des Dogons*, Paris, Institut d'Ethnologie.

De Heusch, Luc

(1986) *Possession et Chamanisme*, in AA.VV, *Trance, Chamanisme, Possession*, pp.13-15.

(2006) *La Trance et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, Bruxelles, Éditions Complexe (trad. it. *Con gli spiriti in corpo. Trance, estasi, follia d'amore*, Torino, Bollati Boringhieri 2009).

Dei, Fabio

(2000) *La libertà di inventare i fatti: antropologia, storia letteratura*, in "Il Gallo silvestre", 13, pp. 180-196.

Delafosse, Louise

(1976) *Maurice Delafosse. Le berrichon conquis par l'Afrique*, Paris, Société Française d'Histoire d'Outre-Mer.

Delafosse, Maurice

(1904) *Vocabulaire comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire, et dans les régions limitrophes: avec des notes linguistiques et ethnologiques*, Paris, Laroux.

(1909), *Broussard: Les états d'âme d'un colonial*, Paris, Hermann.

Delange, Jacqueline

(1967) *Arts et peuples de l'Afrique noire*, Paris, Gallimard.

Deliège, Robert

(2006) *Une histoire de l'anthropologie*, Paris, Seuil (trad. it. *Storia dell'antropologia*, Bologna, Il Mulino).

De Marinis, Marco

(1980) (a cura di) *Mimo e mimi: parole e immagini per un generale teatro del Novecento*, Firenze, La casa Usher.

(1983) *Al limite del teatro. Utopie progetti e aporie nella ricerca teatrale degli anni sessanta e settanta*, Firenze, La casa Usher.

(1988) *Il Corpo artificiale. Biologia e cultura nell'arte dell'attore*, in "Prometeo", 4.

(1988b) *Capire il teatro*, Firenze, La casa Usher (nuove edd. 1999 e 2003).

(1992) *A scuola con Faust (Riflessioni in forma di diario sull'Antropologia teatrale)*, in Guccini, G. – Valenti, C., *Tecniche della rappresentazione e storiografia*, Bologna, Synergon.

(1993) *Mimo e teatro nel Novecento*, Firenze, La casa Usher.

(1994) *Lettera di Marco de Marinis a Eugenio Barba*, in *Due lettere sul pre-espressivo dell'attore, il mimo e i rapporti fra pratica e teoria*, in "Teatro e Storia", 16.

(1995) *Il nuovo teatro, 1947-1970*, Milano, Bompiani.

(1997) *Rifare il corpo. Lavoro su se stessi e ricerca sulle azioni fisiche dentro e fuori il teatro del Novecento*, in "Teatro e Storia", 19.

(2000) *In cerca dell'attore: un bilancio del Novecento teatrale*, Roma, Bulzoni.

(2002) *Semiotica del teatro: l'analisi testuale dello spettacolo*, Milano, Bompiani.

(2004) *Visioni della scena: teatro e scrittura*, Roma, Laterza.

(2005a) *Al lavoro con le azioni fisiche*, in *L'arte segreta dell'attore. Un dizionario di antropologia teatrale*, Milano, Ubulibri, pp. 178-180.

(2005b) *Scrittura teatrale e partecipazione: l'itinerario di Giuliano Scabia (1965-1975)*, in "Culture Teatrali", 12, pp. 35-67.

(2006) *La danza alla rovescia di Artaud: il secondo teatro della crudeltà 1945-1948*, Roma, Bulzoni.

(2011) *Il teatro dell'altro. Interculturalismo e transculturalismo nella scena contemporanea*, La Biblioteca Junior.

De Martino, Ernesto

(1941) *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza.

(1958) *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Torino, Einaudi.

(1959) *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.

(1961) *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud*, Milano, Il Saggiatore.

(1962) *Furore, simbolo, valore*, Milano, Il Saggiatore.

(1975) *Mondo e magia popolare in Lucania*, a cura di R. Brienza, Roma-Matera, Basilicata.

Deschamps, Hubert

(1966) *Griaule, Mandel et l'Ethiopie*, in "Journal of Ethiopian Studies", vol. IV, n.1, pp.71-73.

Deschamps, Hubert

(1970-1971) (a cura di), *Histoire générale de l'Afrique noire*, 2 voll., Paris, Presses Universitaires de France.

Dieterlen, Germaine,

(1938) *Le drapeau, signe d'alliance chez les Dogon de Sanga*, in "Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'AOF", 21.

(1941) *Les Âmes des Dogon*, Paris, Institut d'Ethnologie.

(1951) *Essais sur la religion bambara*, Paris, PUF.

(1955) *Mythe et organisation sociale en Soudan français*, in "Journal de la Société des Africanistes" XXV, pp. 119-138.

(1964) *Blasons et emblemes totémiques des Dogons*, Catalogo della Mostra *Emblèmes, Totems, Blasons*, Musée Guimet, Paris.

(1968) *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Hazan.

Dolo Sekou Ogobara,

(2002) *La Mère des Masques*, Paris, Seuil.

Doquet, Anne

(1999) *Les Masques dogon. Ethnologie savante et ethnologie autochtone*, Paris, Karthala.

Donnars, Jacques

(1986) *Possession, Trance et Psychopédie*, in AA.VV *Trance, Chamanisme, Possession*, pp. 7-11.

Douglas, Mary

(1967) *If the Dogon*, in « Cahiers d'études africaines », 28, pp. 659-672.

Dubrovsky, Serge

(1993) *Texte en main*, in *Autofiction & Cie*, Université de Paris-X.

Dupuis, Annie

(1999) *A propos de souvenirs inédits de Denise Paulme et Michel Leiris sur la création du musée de l'Homme en 1936*, in "Cahiers d'études africaines", 155-156, 3-4, pp. 511-538.

Durkheim, Émile

Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Comunità 1971-72).

E

Eakin, Paul John,

(1985) *Fictions in Autobiography: Studies in the Art of Self- Invention*, Princeton University Press.

Eliade, Mircea

(1951) *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot (trad. it. *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Edizione Mediterranee, 1974)

(1952) *Images et symboles: essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard.

(1981) *Il sacro e il profano*, Torino, Bollati Boringhieri

(1985) *Mito e realtà*, trad. it. e pref. di G. Cantoni, Roma, Borla.

(1991) *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Edizioni Mediterranee,.

(1994) *L'Histoire des religions a-t-elle un sens?: correspondance 1926-1959*, Paris, Les Editions du Cerf.

(1995) *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma, Ed. Borla

(2004) *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Bollati Boringhieri.

Erich, Haggai

(2006) *Saudi Arabia and Ethiopia: Islam, Christianity, and Politics Entwined*, Boulder & London, Lynne Rienner Publishers Inc.

Evans –Pritchard, Edward E.

(1968) *Les Nuer. Description des modes de vie et de institution politiques d'un peuple Nilote*, Paris, Gallimard.

(1976) *Oracles and magic among the Azande*, Oxford University Press (trad. it. *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano, Raffaello Cortina 2002).

F

Fabre, Daniel

(1999) *Un rendez-vous manqué. Ernesto de Martino et sa réception en France*, in "L'Homme", 39, 151, pp. 207-236.

Favarelli, Stefano,

(2005) *Mali*, Torino, EDT.

Feyissa Dereje

(2011) *Setting a Social Reform Agenda. The Peacebuilding Dimension of the Rights Movements of the Ethiopian Muslim Diaspora*, "Diaspeace" Working Paper, n. 9, 39 pp., <https://jyx.jyu.fi/dspace/handle/123456789/36887>

Fiaccadori, Gianfranco

(2009-2010) *Di alcune fonti islamiche per la storia del medioevo etiopico*, in Gori-Amoretti (a cura di), pp. 183-210.

Fiore, Barbara

(2002) *Scenografie di un mito. Introduzione* alla trad. it. Di M. Griaule, *Dio d'acqua. Incontri con Ogotemmêli*, Torino, Bollati Boringhieri.

Ficquet, Éloi

(2002) *Une apologie éthiopienne de l'islam*, in "Annales d'Ethiopie", 18, pp. 7-35.

(2003) *Entrelacs de l'islam et du christianisme en Éthiopie*, in *Cooperazione, sviluppo e rapporti nel Corno d'Africa*, (Atti del convegno ISIAO -Roma 7 giugno 2001), Roma. pp. 77-88.

(2009-2010) *Patterns of Coexistence and Rivalry between Christians and Muslims in Ethiopia. The Case of Wöllo in the Central Highlands*, in Gori-Amoretti (a cura di), pp. 247-258.

Franchini, Vittorio

(2006) *Mali. Viaggio tra i dogon, il popolo delle stelle*, Firenze, Polaris.

Francoise, Michel-Jones

(1978) *Retour aux dogon. Figure du double et ambivalence*, Paris, Le Sycomore.

Freud, Sigmund

(1895) *Studien über Hysterie*, Leipzig –Wien, Deuticke (trad. it. *Studi sull'isteria*, in *Opere 1886-1895*, vol. I, Torino, Bollati Boringhieri 1967)

(1900) *Die Traumdeutung*, Leipzig –Wien, Deuticke (trad. it. *L'interpretazione dei sogni*, in *Opere 1899*, vol.III, Torino, Bollati Boringhieri 1966, 1967/2)

Frobenius, Leo

(1950) *Storia delle civiltà africane*, Torino, Bollati Boringhieri.

G

Gaillard, G.

(1989) *Cronique de la recherche ethnologique dans son rapport au Centre National de la Recherche Scientifique (1925-1980)*, in "Cahier pour l'histoire du CNRS", 3, pp. 85-126.

(2004) *Recensione a M. Griaule, Silhouettes et graffiti abyssins*, in "Journal des africanistes", 74, 1-2, pp. 509-510.

Gallaire, J.S.

(2006) *"Ma mere c'est ma mort": L. et la mort maternelle*, in www.michel-lieris.fr (8 gennaio 2006)

Ganey (de), Solange

(1941) *Les divises des Dogon*, Paris, Institut d'ethnologie (Travaux et mémoires XLI).

Gay, Marco

(2003) *Là dove il mito vive*, Bergamo, Moretti e Vitali.

Gascon, Alain

(1995) *La Grande Ethiopie, une utopie africaine*, Paris, CNRS Editions.

(2010) *Une « Afrique fantôme? » L'Éthiopie, les études éthiopiennes et la Corne de l'Afrique dans les « Cahiers d'Études africaines »*, in « Cahiers d'Études africaines », 198-199-200.

Gasparini, Philippe

(2004) *Est-il je? Roman autobiographique et autofiction*, Paris, Seuil.

Geldof, Koenraad

(1999) *Entre exorcisme et possession. Littérature, ethnologie et autobiographie dans L' Afrique fantôme de Michel Leiris*, in « Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte/Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes », 23, 1-2, pp.145-169.

Geertz, Clifford

(1971) *Islam Observed: Religion Development in Morocco and Indonesia*, Chicago, University of Chicago Press.

(1973) *The interpretation of Cultures*, New York Basic Books (trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino 1987).

(1988) *Works and Lives: The Antropologist as Author* (conferenze tenute nel marzo 1983 presso la Stanford University), Stanford (Calif.), Stanford University Press (trad. it. *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna, 1990).

(1996) *Ici e là-bas. L'anthropologie comme auteur*, Paris, Métailié.

Giacché, Piergiorgio

(1973) *Lo spettatore partecipante*, Milano, Guerini Studio.

Gibbal, J.M.

(1982) *Tambours d'eau*, Paris, Le Sycomore.

Ginzburg, Carlo

(1989) *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi.

Girard, René

(2002) *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi.

(2005) *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi.

Goody, Jack

(1967) *Recensione a Griaule Conversation with Ogotemmêli*, in « American Antropologist »

Gori, Alessandro

(2003) *L'islam nella storia e nell'attualità dell'Etiopia in Cooperazione, sviluppo e rapporti nel Corno d'Africa*, (Atti del convegno ISIAO -Roma 7 giugno 2001), Roma, pp. 47-64.

(2008) *Brevi note su alcune recenti pubblicazioni islamiche etiopiche in lingua oromo*, in "Quaderni del Dipartimento di linguistica dell'università di Firenze", 18, pp. 199-220.

(2009-2010) *Note e osservazioni su alcune fonti mamelucche per la storia dell'Etiopia: al Maqrīzī e ibn Hağar al-'Asqalānī*, in Gori-Amoretti, a cura di, pp. 211-228.

Gori, Alessandro - Scarcia Amoretti, Biancamaria (a cura di)
(2009-2010) *L'islam in Etiopia. Bilanci e prospettive*, "Civiltà del Mediterraneo", 16-17 (numero monografico) [= Gori-Amoretti, a cura di].

Goodman, Felicitas D. - Henney Jeannette H. - Presse, Esther
(1974) *Trance, Healing and Hallucination*, New York, Wiley & Sons.

Griaule, Marcel

(1928) *Mythes, Croyances et coutumes du Bégamder (Abyssinie)*, in « Journal asiatique » CCXII, pp. 19-124.

(1929a) *Mauvais œil*, in « Documents » I, 4, p. 218

(1929b) *Totémisme abyssin*, in « Documents » I, 6, pp. 316-319.

(1929c) *Jeux abyssin*, in « Documents » I, 6, pp. 332-333.

(1929d) *Chracht-âme*, « Documents » I, 6, pp. 381.

(1930a) *Le livre de recettes d'un dabtara abyssin*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'ethnologie, XII.

(1930b) *En Abyssinie*, in « La Géographie », LIV, pp. 359-370.

(1930c) *La légende illustrée de la reine de Saba*, « Documents » II, 1, pp. 9-16.

(1930d) *Un coup de fusil*, in « Documents » II, 1, pp. 46-47.

(1930 e) *Poterie*, in « Documents » II, 1, p. 236.

(1931) *La mission Dakar-Djibuti dans son rapport avec les études ethnologiques et archéologiques*, in « Revue de synthèse », I. 3 (dic.), pp. 327-332.

(1932a,b) *Mission Dakar-Djibuti. Rapport général (mai 1931-mai 1932)*, in « Journal de la Société des Africanistes », II, pp. 113-122 ; (juin à novembre 1932), *ibid.*, pp. 229-236.

(1933a) *Introduction méthodologique*, in « Minotaure », (numéro spécial *Mission Dakar-Djibuti* 1931-1933), 2, pp. 83-88

(1933b) *Le chasseur du vingt octobre*, in « Minotaure » 2, pp. 31-44

(1933c) *Les résultats de la mission Dakar-Djibuti*, in « Aethiopica », I (avril), pp. 1-3.

(1933d) *Silhouettes et graffiti abyssins*, Paris, Larose.

(1934a) *Les Flambeurs d'hommes*, Paris, Calmann-Lévy 1934 (trad. it. *Torce d'uomini. I riti arcaici dell'Etiopia cristiana*, Como, Red 1999, con introduzione di F. P. Campione, *Le carte nello scrigno. La letteratura antropologica di Marcel Griaule*, pp. 7-11).

(1934b) *Note sur l'arithmomancie éthiopienne*, in "Journal de la Société des Africanistes, VI, pp. 25-31.

(1934c) *L'enlèvement des peintures d'Antonios*, in "Revue de Paris" (octobre), pp. 515-570.

(1935a) *Comment les Éthiopiens attendent l'offensive italienne*, in "L'illustration" 4826, p. 564.

(1935b) *Jeux et divertissements abyssin*, Paris, Librairie Ernest Leroux.

(1935c) *Le problème éthiopien*, supplément au "Bulletin Quotidien", Paris, Société d'Etudes et d'information économiques.

(1935d) *Conditions d'une campagne en Éthiopie*, in "Revue de Paris", 15 (septembre), pp. 430-440

(1935e) *Vu d'Éthiopie. L'ombre d'Adoua*, in *Le monde colonial illustré*, 148, pp. 210-211

(1936) *La Peau de l'ours*, Paris, Gallimard.

(1937a) *Blasons totémiques des Dogons*, in « Journal de la Société des Africanistes », VII, pp. 69-78.

(1937b) *Notes sur la divination par le chacal (Population dogon de Sanga)*, in « Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française », XX, pp. 113-141.

(1937c) *L'emploi de la photographie aérienne et la recherche scientifique*, in « L'Anthropologie », 47, pp. 469-471.

- (1938a) *Masques Dogon*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- (1938b) *Jeux Dogons*, Paris, Institut d'Ethnologie (Thèse de doctorat dès lettres), pp. VII-291, 132 fig., XII pl.
- (1940) *Notes complémentaires sur les masques dogons*, in « Journal de la Société des Africanistes », X, pp. 79-85.
- (1940-1941) *La personnalité chez les Dogon (Soudan Française)*, in « Journal de psychologie normale et pathologique », XXXVII, nn. 9-12, pp. 468-475.
- (1941) *Notes biogéographiques sur les falaises de Bandiagara, Compte rendu sommaire des séances de la Société de biogéographie*, nn. 156-157, pp. 68-71.
- (1942) *Musée de l'Homme*, in « La documentation en France », 6, pp. 24-25.
- (1943a) *Cinq mission ethnographiques en Afrique tropicale*, Comptes rendus mensuel des séances de l'Académie des sciences coloniales, IX, pp. 680-688.
- (1943b) *Les Saô légendaires*, Paris, Gallimard.
- (1947a) *Les verger des Ogol (Soudan Française)*, in « Journal de la Société des Africanistes », XVII pp. 65-79.
- (1947b) *Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons*, in « Psyché », 6, pp. 443-453.
- (1947c) *La civilisation dogon, survivance d'une Afrique disparue* in « Le Monde illustré », 25 octobre, n. 4434, pp. 1221-1224.
- (1948a) *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, ed. du Chêne (trad. it. *Dio d'acqua*, Torino, Bollati-Boringhieri 2002).
- (1948b) *L'action sociologique en Afrique noire*, in « Présence africaine », n. 3, pp. 388-391.
- (1952a) *Le savoir des Dogons*, in « Journal de la Société des Africanistes », XXII, pp. 27-42.
- (1953) *Le problème de la culture noire*, in *L'originalité des cultures, son rôle dans la compréhension internationale*, UNESCO, pp. 374-401.
- (1957) *Méthode de l'ethnographie*, Paris, PUF.

Griaule, Marcel – Dieterlen, Germaine

- (1950) *Un système soudanais de Sirius*, in « Journal de la Société des Africanistes », XX, pp. 273-294.
- (1965) *Le Renard pâle*, Paris, Institut d'ethnologie.

Gorgus, N.

- (1998) *Le magicien des vitrines, Le muséologue Georges-Henri-Rivière*, Paris, Editions de la MSH,
- (2003) S.A. Baghli, P. Boylan e Y. Herreman, *Histoire de l'ICOM (1946-1996)*, Paris, ICOM

Guerrier, E.

- (1975) *Essai sur la cosmogonie des Dogon. L'arche du Nommo*, Paris, Laffont.

Hailu Beyene, Afework

- (2009) *Religious Tolerance in Addis Ababa, 1991-2008*, Master's thesis, Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University.

Haggai, Erlich

- (2006) *Saudi Arabia and Ethiopia: Islam, Christian, and Politics Entwined*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.

Haile-Selassie, Teferra

- (1997) *The Ethiopian Revolution 1974-1991: From a Monarchical Autocracy to a Military Oligarchy*, London, Kegan Paul International.

Hamer, John-Hamer, Irene

(1966) *Spirit possession and Its Socio-Psychological Implications Among the Sidamo of Southwest Ethiopia*, in "Ethnology", V (4), 392-408.

Hassan, Ahmed

(2007) *Centers of Traditional Muslim Education in North Shewa*, Paper presented at the 16th International Ethiopian Studies, Trondheim.

Hell, Bertrand

(1999) *Possession et Chamanisme. Les maîtres du desordre*, Paris, Flammarion.

(2008) *Négociant avec les esprits tromba à Mayotte, Retour sur le "théâtre vécu" de la possession*, in "Gradhiva", n. 7, n.s., pp. 6-23.

Hellis, Havelock

(1933) *Études de pscopatologie sexuelle*, Paris, Mercure de France.

Henze, Paul B.

(2004) *Histoire de l'Éthiopie. L'œuvre du temps*, Paris, Moulin du Pont.

Hillman, James

(1991) *Animali del sogno*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

Himy, Laure

(2001) *Du Journal de Chine à Fibrilles: La constitution du témoignage*, in *Écritures du témoignage et mémoire subjective; Se raconter, témoigner*, a cura di C. Dornier, Cahen, P.U. de Cahen.

Hollier, Denis (a cura di)

(1979) *Le collège de sociologie (1937-1939)*, Paris, Gallimard (2a ed. 1995) (trad. it. *Il collegio di sociologia*, Torino, Bollati Boringhieri).

Huet, Michel-Savary, Claude

(1995) *Africa Dances*, London, Thames and Hudson.

Hussein, Ahmed

(1992) *The Historiography of Islam in Ethiopia* in "Journal of Islamic Studies", 3, 1, pp. 15-46.

(1994) *Islam and Islamic Discourse in Ethiopia (1973-1993)*. *Proceedings of the 12th International Conference of Ethiopian Studies*, Trenton, Red Sea Press.

(1997) *Aksum in Muslim Historical Traditions*, in "Journal of Ethiopian Studies", 3, 1, pp. 15-46.

(1998) *Islamic Literature and Religious Revival in Ethiopia (1991-1994)*, in "Islam et Sociétés au Sud du Sahara", 12, 1, pp. 89-108.

(2001) *Islam in Nineteenth-Century Wallo, Ethiopia*, Leiden Brill.

(2006) *Co-existence and/or Confrontation: Towards a Reappraisal of Christian- Muslim Encounter in Contemporary Ethiopia*, in "Journal of Religion in Africa", 36.

J

Jacob, Max

(1979) *Lettres à Marcel Jouhandeau*, a cura di A. S. Kimball, Genève, Droz.

Jamin, Jean

(1982), *Objects trouvés des paradis perdus, À propos de la Mission Dakar- Djibuti*, in *Collection passion*, a cura di J. Hainard e R.Kaehr, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, pp. 69-100.

(1981) *Quand le sacré devint gauche*, in "L'Ire des vents" *Autour de Michel Leiris*, nn. 3-4, pp. 98-118, ristampato in M. Leiris "L'homme sans Honneur" *Noters pour " Le Sacré dans la vie quotidienne"*, pp. 9-26 (trad. it. *Quando il sacro divenne "sinistro"*, in " il Verri, n.18 (n. dedicato a Leiris) , pp.57-77).

(1984) *Aux origines du Musée de l'Homme – La mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti*, in "Cahiers ethnologiques", 5.

(1991) *Michel Leiris, titres et travaux*, in "Grahdiva, 9, pp. 3-14.

(1996) *Introduction à Miroir de l'Afrique e Présentatuion de L'Afrique fantôme* in M. Leiris, *Miroir de l'Afrique* (MA), Paris, Gallimard (coll. "Quarto"), pp. 9-85.

(2005a) *Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues?*, in *Temps perdu, temps retrouvé*, a cura di J. Hainard e P. Kaehr, Paris, pp. 51-74

(2005b) *Rendez-vous manqué avec le vaudou*, in "Gradhiva", 1, pp. 1-8.

(2006a) *Mauss, Marcel*, in *Dizionario di antropologia e etnologia*, a cura di P. Bonte e M. Izard (ed. it. a cura di M. Aime), Torino, Einaudi (= *Dizionario di antropologia e etnologia*).

(2006b) *Lévi-Bruhl, Lucien* in *Dizionario di antropologia e etnologia*, pp. 506-508.

Jesi, Furio

(1980) *Il mito*, Milano, Mondadori.

Jeudy- Ballini

(2006) *M. Malinowski, Borislav Kaspar*, in *Dizionario di Antropologia e Etnologia*, pp.521- 523.

Jolly, Éric

(1995) *La bière de mil dans la société dogon*, Thèse de doctorat, Université de Paris X.

(1999) *La naissance de l'ethnographie française*, in "Sciences humaines, hors série", n. 23, pp. 17-18.

(2001) *Marcel Griaule, ethnologue: La construction d'une discipline (1925-1956)*, in «Journal de la Société des Africanistes», t. 71, fasc. 1, pp. 149-190.

(2001-2002) *Du fichier ethnographique au fichier informatique. Les fonds Marcel Griaule. Le classement des notes de terrain*, in «Gradhiva», 30-31.

K

Kahana , Yael

(1985) *The Zar spirits, a category of magic in the system of mental health care in Ethiopia* in "The international Journal of Psychiatry", XXXI, pp. 125-143.

Kahnweiler, Daniel-Henry - Einstein, Carl

(1933) *Correspondence 1921-1939*, a cura di L. Meffre, Marseille, André Dimanche.

Khalifa, A.B.

(2006) *Spirit possession and its Practices in Dubai* (UAE), in "Musike. International Journal et ethnomusicological Studies".

Kaplan, Steve

(1984) *The monastic Holy Man and the Christianisation of the Early Solomonic Empire*, Stuttgart, F. Steiner Verlag.

Kapuscinski, Ryszard

(1978) *Cesarz*, Warszawa, ed. Kapuscinski (trad. it. *Il Negus. Splendori e Miserie di un autocrate*, Milano Feltrinelli 1983).

Kebede, Massy

(2004) *Africa's Quest for a Philosophy of Decolonisation*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi Value Inquiry Book Series.

Kleiber, Pierre –Henry

(1999) “*Glossaire j’y serre mes gloses*” de Michel Leiris et la question du langage, Paris, L’Harmattan “Critiques Littéraires”.

Kohlhagen, Dominik

(2008) “*State Law in Sub-Saharan Africa*,” in *Grassroots Justice in Ethiopia: The Contribution of Customary Dispute Resolution*, ed. by A. Pankhurst and A. Getachew, Addis Ababa, Centre Français des Etudes Ethiopiennes.

Ki-Zerbo, Joseph

(1977) *Storia dell’Africa nera*, Torino, Einaudi.

L

Lambeck, Michael

(1980) *Spirits and Spouses. Possession as a System of Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte*, in “*American Ethnologist*”, 7, pp.318-331.

Lapacherie, Jean-Gérard

(2009) *Leiris et l’ethocentrisme*, in CL2, pp. 181-192.

Lapassade, Georges

(1976) *Essai sur la trance*, Paris, Delarge (trad. it. *Saggio sulla trance*, Milano, Feltrinelli 1980).

Laude, Jean

(1966) *Les artes de l’Afrique Noire*, Paris, Librairie Générale Française.

(1973) *African art of the Dogon: the Myths of the Cliff Dwellers: a studio book*, New York, The Brooklyn Publications Museum.

Lavine, D

(2006) *Rivet, Paul*, in *Dizionario di Antropologia e Etnografia*, pp. 680-681.

Leclerc, Gérard

(1972) *Anthropologie et colonialisme*, Paris, Fayard.

Lefevre, Claude

(1972) *Pays Dogon*, Paris, Chene.

Lejeune, Philippe

(1971) *L’Autobiographie en France*, Paris, Armand Colin.

- (1975a) *Lire Leiris, Autobiographie et langage*, Paris, Klincksieck.
 (1975b) *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1996 (trad. it. *Il patto autobiografico*, Bologna, Il Mulino 1986).
 (1980) *Je est un autre. L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Paris, Seuil "Poétique".
 (2005) *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, Paris, Seuil.

Leslau, Wolf

- (1949) *An Ethiopian Argot of People Possessed by a Spirit*, in "Africa", 19, pp. 204-212.
 (1957) *Ethiopia's Language of the Possessed* in "Tomorrow", 5 (4), pp. 84-88.
 (1966) *An Annotated Bibliography of the Semitic Languages of Ethiopia*, London, The Hague – Paris, Mouton.

Letzens, Dirk

- (1971) *Mystagogie et mystification. Évaluation de l'œuvre de Marcel Griaule*, Bujumbura, Burundi, Presse Lavigerie.

Leuzinger, Elsy

- (1961) *Africa nera*, Milano, Il Saggiatore.

Lévi-Bruhl, Lucien

- (1910) *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan.
 (1922) *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan (trad. it. *La mentalità primitiva*, Torino, Einaudi 1971).
 (1925) *L'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris*, in "Revue d'ethnographie et des traditions populaires", nn. 23-24, pp. 233-236.
 (1941) *Les carnets de Lucien Lévi-Bruhl*, a cura di M. Leenhardt, Paris, PUF (trad. it. *I quaderni di L. Lévi-Bruhl*, Torino, Einaudi 1952).

Lévinas, Emmanuel,

- (1948-49) *La transcendance des mots. À propos des Biffures de Michel Leiris*, pp. 1090-1095.

Levine, Donald

- (1974) *Greater Ethiopia. The Evolution of a Multiethnic Society*, Chicago, Illinois University Press.

Lévi-Strauss, Claude

- (1947) *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Presse Universitaires de France (trad. it. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli 1969)
 (1955) *Tristes tropiques*, Paris, Plon (trad. it. *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore 1968).
 (1958) *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon (trad. it. *Antropologia strutturale*, Milano, Il Saggiatore 1966).
 (1963) *Nécrologie. Alfred Métraux (1902-1963) e Bibliographie*, in "Journal de la Société des Américanistes", 52, pp. 301-311.
 (1973) *Anthropologie structurale deux*, Paris, Librairie Plon (trad. it. *Antropologia strutturale due*, Milano, Il Saggiatore 1978).
 (1979) *La vie des masques*, Paris, Librairie Plon (trad. it. *La via delle maschere*, Torino, Einaudi 1985).
 (1986) *Georges Henri Rivière*, in "Ethnologie française", XVI (2), pp. 127-130

Levine, Donald

- (1974) *Greater Ethiopia. The Evolution of a Multiethnic Society*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
 (1992) *Greater Ethiopia reconsidered*, in "Ethiopian Review", August.

(2007) *Notes on Ethiopia's Distinctive Religious Heritage*, in "Ethiopian Review", 5, september, [http:// www.ethiopianreview.com](http://www.ethiopianreview.com).

Lévy Zumwalt, R.

(1988) *The enigma of Arnold Van Gennep (1873-1957): Master of French folklore and hermit of Bourg-la Reine*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Lewis, Herbert S.

(1971) *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, London, Penguin Books 1971.

(1984) *Spirit Possession in Ethiopia. An Essay in Interpretation*, in *Proceedings of the Seventh International Conference of Ethiopian Studies*, University of Lund

Lewis, Ioan M.

(1966) *Spirit Possession and Depivation cults*, in "Man" 1, 3, pp. 307-329.

(1971) *Estatic religion*, London, Rutledge.

(1986) *Religion in Context: Cults and Charismas*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lewis, Ioan M. - Ahmed Al Safi – Sayyid, Hurriez

(1991) *Women's Medicine. The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*, Edinburgh, University Press.

Lusier, Philippe

(2009-2010) *Les voies de pénétration du Christianisme et de l'Islam en Éthiopie. Une comparaison*, in Gori-Amoretti, (a cura di), pp. 59-88.

Lusini, Gianfranco

(2009-2010), *Lingue di cristiani e lingue di musulmani d'Etiopia*, in Gori-Amoretti, (a cura di), pp. 133-148.

M

Malinowski, Bronislaw

(1922) *Argonauts of the Western Pacific*, London, Routledge (trad. it. *Argonauti del Pacifico occidentale*, Roma, Newton Compton 1973).

(1948) *Magic, Science and religion*, Glencoe, Free Press (trad. it. *Magia, scienza e religione*, Roma, Newton Compton 1976)

(1967) *A Diary in the Strict Sense of the Terme*, London, Routledge & Kegan Paul (trad. it. *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando 1992).

Maillis, Annie

(1998) *Michel Leiris l'écrivain matador*, Paris, l'Harmattan "Critiques Littéraires".

(2002) *Picasso et Leiris dans l'arene: les écrivains, les artistes et les toros...(1937-1957)*, Pau, Cairn.

Malraux, Paul

(1957) *Marcel Griaule*, in M. Demarle (a cura di), *Marcel Griaule, conseiller de l'Union française*, Paris, Nouvelles Editions Latines, pp.13-16

Marassini, Paolo

(1994) *Un caso africano: la dinastia Zagwe in Etiopia*, in S. Bertelli – P. Clemente (a cura di) *Tracce di vinti*, Firenze, pp. 200-229.

Marcus, Harold

(2002) *A history of Ethiopia*, University of California Pres.

Markakis, J.

(2003) *Ethnic conflict in pre-federal Ethiopia*, Paper presented at the 1st National Conference on Federalism, *Conflict and Peacebuilding*, 5-7 maggio, Addis Abeba.

Mastropasqua, Fernando

(2006) *Maschera e tempo*, in "Critica d'Arte", LXVIII (2005), Firenze, Le Lettere, s.pp.

Maubon, Catherine

(1985) *Michel Leiris à Documents*, in "Rivista di letterature moderne e comparate", vol. 38, n. 5, luglio-settembre, pp. 283-298.

(1987) *Le riviste letterarie all'ascolto dell'etnologia (1925-1935)*, in AA. VV., *Dal museo al terreno. L'etnologia francese e italiana degli anni Trenta*, Milano, Franco Angeli

(1992) *La passion de Leiris pour l'opéra et pour Picasso*, in "Critique" n. 547

(1994) *Michel Leiris. En marge de l'autobiographie*, Paris, Librairie José Corti.

(1997) *L'Age d'homme de Michel Leiris*, Paris, Gallimard « Foliothèque ».

(1999a) «Documents », *La part de l'ethnologie*, in « Les Temps Modernes », 602, pp. 48-65.

(1999b) *Leiris, Bataille et Sartre. Poésie et engagement, 1939-1950*, in «Europe»

(2000) *Michel Leiris, Le merveilleux*, Bruxelles, Didier Devillez.

(2002) *De «bifurs» en «biffures»: à l'origine de « La Règle du Jeu»*, in «Poétique», 130, pp. 211-233.

(2004a) *Peignot- Michel Leiris: Une amitié sous le signe de la communication*, in *Michel Leiris: le siècle à l'envers*, a cura di F. Marmande, Paris, Editions Farrago-Leo Scheer.

(2004b) *Michel Leiris au carrefour des Antilles*, in *Michel Leiris de l'autobiographie comme un art*, Paris (12/13/12)

(2005) (a cura di), M. Leiris, *L'occhio dell'etnografo. Razza e civiltà e altri scritti 1929-1968*, Torino, Bollati Boringhieri.

Mauss, Marcel

(1947) *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot.

(1959) *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France (trad. it. *Tearia generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi 1965).

(1968-69) *Œuvres*, a cura di V. Karady, 3 voll., Paris, Éditions de Minuit.

Menesson Rigaud, Odette

(1946) *The Feasting of the Gods in Haitian Vodou*, in « Primitive Man », 19 (1-2), pp. 1-58.

Mercier, Jacques

(1976) *Les Däbtaras et le vocabulaire de la magie et de la médecine*, in "Documents Histoire Civilisation Ethiopienne", RCP 230 CNRS, fasc.7, pp. 113-131.

(1983-1984) *Le Qolle et le Zar: éléments pour l'histoire des anciens cultes éthiopiens*, in "Abbay Cahier", n. 12, pp. 259-298.

(1988) *Asrès, le magicien éthiopien. Souvenirs 1895-1985*, Paris, Lattès.

(1992) (a cura di), *Le Roi Salomon et les maîtres de regard. Art et médecine en Éthiopie*, Paris.

(2003) *Les Traverses éthiopiennes de Michel Leiris. Amour, possession, ethnologie*, Montpellier, L'Archange Minotaure.

Messing, Simon D.

Group Therapy and Social status in the Zar Cult of Ethiopia, in *Culture and Mental Health*, a cura di M.K. Opler, New York, The Macmillan Company.

Métraux, Alfred

(1944) *Jacques Roumain, archéologue et ethnographe*, in « *Cahiers d'Haïti* », 4, 4 (ristampato in Roumain, J., *Œuvres complètes*, 2003, pp. 1633-1636).

(1949) *Anthropology and the Unesco Pilot Project of Marbial (Haiti)*, in « *América Indígena* », 9 (3), pp. 183-194.

(1953a) *Vodou et protestantisme*, in « *Revue de l'Histoire des Religions* », 144 (2), pp. 198-216.

(1953b) *Applied Anthropology in Government: United Nations*, in A. Kroeber, ed., *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 880-894.

(1953c) *Croyances et pratiques magiques dans la vallée de Marbial, Haïti*, in « *Journal de la Société des Américanistes* », n.s., 47, pp. 135-198.

(1953d) *Réactions psychologiques à la christianisation de la vallée de Marbial (Haïti)*, in « *Revue de Psychologie des Peuples* », 3, pp. 250-267.

(1954) *Divinités et cultes vodou dans la Vallée de Marbial (Haïti)*, in « *Zaire* », 7, pp. 675-707.

(1955) *La comédie rituelle de la possession*, in « *Diogène* », 11, pp. 26-49.

(1957) *Haïti. La terre, les hommes et les dieux*, photographies de Pierre Verger & Alfred Métraux. Neuchâtel, La Baconnière.

(1958) *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard.

(1978) *Itinéraires 1 (1935-1953). Carnets de notes et journaux de voyage*, ed., introduzione e note di A.-M. d'Ans. Paris, Payot.

Métraux, Alfred - Verger, Pierre

(1994) *Le Pied à l'étrier. Correspondance 1946-1963*, a cura di J.-P. Le Boulter. Paris, Éditions Jean-Michel Place («Les Cahiers de Gradhiva» 22).

Michaux, Didier - Chertok, Léon,

(1986) *Histérie, Possession et Hypnose*, in AA.VV *Trance, Chamanisme, Possession*, pp. 21-25

Michel-Jones, Françoise

(1978) *Retour aux Dogon (figure du double et ambivalence)*, Paris, Le Sycomore.

Monod, G.

(1876) *Introduction. Du progrès des études historiques en France depuis le XVI^e siècle*, in “Revue historique”, I, t. 1, gennaio-giugno, pp. 5-38.

Monti, Franco

(1966) *Le Maschere africane*, Milano, Fabbri Editori.

Morton, Alice

(1977) *Dawit: Competition and Integration In as Ethiopian Wukabi Cult Group*, in (a cura di) Vincent Crapanzano - Vivian Garrison, *Case studies in Spirit Possession*, New York, Wiley & Sons, pp. 193-223.

Muhammad, Hassan

(1994) *The Oromo of Ethiopia, A History 1570-1860*, Cambridge, Cambridge University Press

Munro-Hay, Stuart

(1991) *Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
(2002) *Ethiopia, The Unknowd Land, a Cultural and Historical Guide*, London, L.B. Tauris Publishers.

N

Nadeu, Maurice

(1963) *Histoire du surréalisme: documents surréalistes*, Paris, Seuil.

N'Diaye, Bokar

(1970) *Groupes ethniques au Mali*, Bamako, Editions Populaires.

Natvig, Richard

(1987) *Oromo, Slaves and the Zar Spirits: a contribution to the History of the zar Cult*, in "The international Journal of African Studies", 20, 1, pp. 669-689.

Negash, Tekeste

(2009) *L'Etiopia entra nel terzo millennio. Saggio di storia sociale e politiche dell'istruzione*, Roma Aracne Editrice.

Neri, Guido

(1984) *Introduzione a M. Leiris, L'Africa fantasma*, Milano, Rizzoli.

Nicolini, Beatrice

(2005) *Some Thoughtst on the Magical Practice of the Zar along the Red Sea in the Sudan*, in *People of the Red Sea*, in *Proceeding of the Sea red Project II held in the British Museum*, Ottobre 2004, a cura di J. Starker, Oxford, B.A.R. Internationale Series (1935), pp.157-161.

(2010) *Il ruolo femminile nelle dinamiche culturali 'zar' tra Asia e Africa*, in *Essere Donne oggi in Asia. Fra società, politica ed economia, "Asia Minor"*, a cura di G.P. Calchi Novati, Roma, Carocci, pp. 230-242.

O

Oliveir de Sardan, Jean Pierre

Les sociétés Sohghay-zarma (Niger-Mali), Paris, Édition Karthala.

Ostebo, Tereje

(2009) *Religious Change and Islam: The Emergence of the Salafi movement in Bale, Ethiopia*, in *Proceedings of the 16th International Conference on Ethiopian Studies*, Trondheim.

Ottaviani, Gioia

(1984) *L'attore e lo sciamano*, Roma, Bulzoni.

(1999) *Lo spettatore, l'antropologo il performer*, Roma, Bulzoni.

P

Palmisano, Antonio Luigi.

(2001) *Presenza, assenza e rappresentazioni nelle trance rituali*, in *Rimorso. La tarantola fra scienza e letteratura*, Atti del convegno sul tarantismo (San Vito 28-29 maggio 1999), Nardò, Besa Editore.

(2002) *Esercizi in mistica pagana: suono e parola divina in culti zar dell'Etiopia*, in "Africa", LVII, 4, pp. 1-31.

(2003) *Trance and translation in the zar cult of Ethiopie*, in T. Maranhao – B. Streck, *Translation and Ethnography*, Tucson, The University of Arizona University Press.

(2005) *Salomone e Saba: il mito nei processi politici e giuridici*, in *Miti Antichi e Miti Moderni*, Atti del Convegno, Centro Studi Heliopolis, Trieste - 2 dicembre 2004, Trieste, Edizioni Università di Trieste, pp. 43-63.

(2006) *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*, Napoli, Editoriale Scientifica.

(2008a) *I Guraghe dell'Etiopia. Lineamenti etnografici di un'etnia di successo*, San Cesario di Lecce, Pensa.

(2008b) *Prefazione a Baghaï, Ariane, Le porte di Saba*, in Ead. *Etnodrammi. Tre incursioni nella drammaturgia etnografica*, San Cesario, Pensa, pp. 11-17.

Palmisano Antonio Luigi – Chojnacki, Stanislaw - Baghaï, Ariane (a cura di)

(2010) *I molti volti dell'arte etiopica - The Many Faces of Ethiopian Art*, Bologna, BUP.

Pankhrast, H.

(1990) *Women, the Peasantry and the State in Ethiopia. A Study from Menz*, Ph. D. Dissertation, University of Edinburgh.

Pankhurst, Alula - Assefa, Getachew

(2008) *Grassroots Justice in Ethiopia: The Contribution of Customary Dispute Resolution*, Addis Ababa, Centre Français des Etudes Ethiopiennes.

Paulme, Denise

(1937) *La communauté taissable chez les Dogon*, Paris, Domat Montchrétien.

(1940) *Organisation sociale des Dogon*, Paris, Domat Montchrétien.

(1977) *Sanga 1935*, in « Cahiers d'étiges africaines », n. 65, pp.7-12.

Pelizzari, Elisa

(1997) *Possession et thérapie dans la Corne de l'Afrique*, Paris, L'Harmattan.

Pennec, Herve.

(2003) *Des Jésuites au royaume du prêtre Jean (Ethiopie) Strategies, rencontres et tentatives d'implantation 1495-1633*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian.

Phillipson, David

(1998) *Aksum. Its Antecedents and Successors*, London, British Museum Press.

Pibarot, Anne - Bigialo, Stéphane

(2004) *L'Âge d'homme de Michel Leiris*, Paris, Atlande.

Picard, Timothée

(2009) *Retrouver le sacré rutilant et le ton juste de l'enfance perdue: le modèle opératique dans l'œuvre de Michel Leiris*, in CL2, pp. 197-243.

Pontalis, Jean-Bertrand,

(1968) *Michel Leiris ou la psychanalyse sans fin*, in *Après Freud*, Gallimard « Idées ».

Poitry, Guy

(1995) *Michel Leiris: dualisme et totalité*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

Price, Sally

(2009) *Michel Leiris, l'ethnologie française, et les Antilles*, in CL2, pp. 131-144.

Price Sally & Jamin Jean

(1988) *Entretiens avec Michel Leiris*, in «Gradhiva», n. 4, pp.29-36.

(1992) *Michel Leiris, C'est-à-dire. Entretien avec Sally Price et Jean Jamin suivi de Titres et Travaux*

Prunet, Anne

(2007) *De L'Afrique Fantôme à Biffures, quand l'écriture du voyage fait route aux côtés de l'écriture autobiographique*, in CL1, pp. 262-284.

Pugliesi, Giorgio

(1981) *Il Corno d'Africa. La rivoluzione e i tentativi per destabilizzare la regione*, in "Quaderni di ideologia proletaria", supplemento al n. di aprile-maggio, pp.3-27.

Prunier Gérard

(2007) *L'Éthiopie contemporaine*, Addis-Abeba, CFFE – Paris, Karthala.

R

Rahal, Ahmed

(2000) *La Communauté noire de Tunis. Thérapie initiatique et rite de possession. Préface par G. Lapassade*, Paris, L'Harmattan

Reminick, Ronald A.

(1975) *The Structure and Functions of Religious Belief among the Amhara of Ethiopia*, in *Proceedings of the First United States Conference on Ethiopian Studies*, a cura di H.G. Marcus, Michigan State University, East Lansing African Studies Center, pp. 25-42.

(1976) *The Evil Eye Belief among the Amhara in The evil Eye*, a cura di C. Mahoney, New York, Colombia University Press, pp. 85-101.

Rivet, Paul

(1931) *Organisation des études ethnologiques*, in *Congrès des recherches scientifiques coloniales, Exposition coloniale Internationale Paris 1931*, Paris, Association Colonies Sciences, pp. 1-3.

Rivet, Paul- Rivière, Georges-Henri

(1933) *Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibuti*, in "Minotaure", 2, pp.3-5

Rodinson, Maxime

(1957) *Magie, médecine et possession a Gondar*, Mouton, Paris.

Rovatti, Pier Aldo

(1983) *Il pensiero debole*, con G. Vattimo, Milano, Feltrinelli.

(1994) *Abitare la distanza. Per un'etica del linguaggio*, Milano Feltrinelli (2a ed. *Abitare la distanza. Per una pratica della filosofia*, Milano, Raffaello Cortina Editore 2004).

(1998) *Il paiolo bucato. La nostra condizione paradossale*, Milano, Raffaello Cortina Editore.

(2007) *Possiamo addomesticare l'altro? La condizione globale*, Udine, Forum.
(2011) *Inattualità del pensiero debole*, Udine, Forum.

Rouaud, Alan

(2003) *Marcel Cohen* in *Encyclopaedia Aethiopica*, ed. Siegbert Uhlig, vol. I, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

Rouch, Jean

(1978a) *Le renard fou et le maître pâle*, in *Systèmes de signes (Textes réunis en hommage à gernaine Dieterlen)*, Paris, Herman, pp. 3-24.

(1978b) *Ciné trance*, in « Film Quarterly », 2, pp. 2-11.

(1986) *La trance créatrice*, in AA.VV, *Trance, Chamanisme, Possession*, pp. 3-6.

(1989) *La Religion et la Magie Sanghay*, Bruxelles, Editions de l'Université.

Rouget, Gilbert

(1980) *La musique et la trance*, Paris, Gallimard.

S

Saccone, Salvatore

(1984) *I Dogon del Mali e le ricerche di Marcel Griaule*, Bologna, Clueb.

Salvioni, Giovanna

(1984) *Danze Dogon e Bambara*, Milano, Franco Angeli.

Santi, Sylvain

(2009) *Méthode de la tauromachie*, in CL2, pp. 245-261.

Sarevskaja, **B.I.**

(1963) *La Méthode de l'ethnographie de Marcel Griaule et les questions de méthodologie dans l'ethnographie française contemporaine*, in "Cahiers d'études africaines", IV, n. 16, pp. 590-602.

Sartre, Jean-Paul

(1945) *Presentation*, in "Les Temps Modernes", I, I, 1° ottobre.

(1947) *Situations I*, Paris, Gallimard.

(1960) *Critique de la raison dialectique, précédé de Questions de méthode*, t. I, *Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard.

Schirripa, Pino - Vulpiani Pietro (a cura di)

(2000) *L'ambulatorio del guaritore. Forme e pratiche tra biomedicina e medicine tradizionali in Africa e nelle Americhe*, Lecce, Argo Editrice.

(2000) *Forme pratiche del confronto tra sistemi medici*, in Schirripa-Vulpiani (a cura di), pp. 9-39.

Sermet, Joëlle de

(1997) *Michel Leiris poète surréaliste*, Paris, PUF "Écrivains".

(1996) *Pour une "science de l'irrationnel": references ethnologiques et révélations poétiques dans l'œuvre de Michel Leiris*, in "Modernité", n. 7, pp. 153-170.

Shahid, Irfan

(1979) *The Kibra Negast in the Light of Research*, in "Le Muséon" 89, 1, pp. 133-178.

Smith, Douglas,

(1999) *Castration and its Discontents: Psychoanalysis, Anthropology and Masculinity in Leiris's l'Âge d'homme*, in "Modernité", n. 7, pp. 153-170

Spini Tito - Spini Sandro

(2003) *Togu-na*, Torino, Bollati Boringhieri (2a ed.).

Sédar Senghor, Léopold

(1987) *Préface à Ethnologiques, Hommages à Marcel Griaule*, Paris, Hermann.

Selassie, Haile

(1936) *Le drame effroyable que mon peuple et moi venons de vivre!* (trad. dall'amharico da M. Griaule), in "Vu", (24 giugno), pp. 733-735; (1° luglio), pp. 761-764; (8 luglio), pp. 816-819.

Sobrero, Alberto M.

(2000) *Perché gli antropologi scrivono romanzi?*, in "Il Gallo silvestre", 13, pp. 164-180.

(2009) *Il cristallo e la fiamma. Antropologia fra scienza e letteratura*, Roma, Carocci.

Strungariu, Maricela

(2009) *L'autobiographie leirisiennne. Une écriture de soia u miroir de l'autre*, in CL2, pp. 91-108.

T

Tardits, Claudie

(1964) *Bibliographie d'Alfred Métraux*, in « L'Homme », 4 (2), pp. 49-62.

Tchimou Famedì-Koto

(1995) *Language de la dance chez les Dogons*, Paris, L'Harmattan.

Tylor, Edward Brunett

(1871) *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, London, Murray [rist. anast. 1994].

Trimingham, Spencer John

(1952) *Islam in Ethiopia*, Oxford, Oxford University Press.

Turner, Victor

(1966) *The ritual process: Structure and Antistructure*, Penguin, Hamondsworth (trad. it. *Il processo rituale*, Brescia, Morcelliana 1972).

(1982) *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, New York, Performing Arts Journal Publications (trad. it. *Dal rito al teatro*, Bologna, Il Mulino 2005).

(1987) *The Anthropology of Performance*, New York, Performing Arts Journal Publications (trad. it. *Antropologia della performance*, Bologna, Il Mulino 2002).

U

UNESCO

(1951) *L'Expérience témoin d'Haïti. Première phase, 1947-1949*, Paris, Unesco («Monographies sur l'éducation de base» 4).

Ullendrof, Edward

(1968) *Ethiopia and the Bible*, London, The British Academy

V

Van Beek, Walter

(1991) *Dogon restudied (a field evaluation of the work of Marcel Griaule)*, in "Current Anthropology", XXXII, n. 3, pp. 139-168.

Van der Geest, Sjaak

(2000) *Integrazione o abbraccio fatale? La difficile interazione tra la medicina indigena e la medicina tradizionale*, in Schirripa-Vulpiani (a cura di), pp. 55-66.

Van Gennep, Arnold

(1909) *Les rites de passage*, Paris, Nourry (trad. it. *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri 1981).

Vernant, Jean-Pierre

(1989) *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard (trad. it. *L'individuo, la morte, l'amore*, Milano, Cortina 2000).

Verlet, Agnès

(2000) *Les ruines de Gondar, ou l'effondrement du rêve africain de Leiris*, in *La mémoire en ruines: le modèle archéologique dans l'imaginaire moderne et contemporain*, a cura di V-A. Dessoulières e P. Vacher, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal (ristampato il 6 febbraio nel 2004 in www.michel-leiris.fr)

W

Warby, Anna

(1990) *The Anthropological Self: Michel Leiris « Ethnopoetics »*, in « Forum for Modern Language Studies », 26, pp. 250-258

Wanono, Nadine

(1987) *Cine-rituel de femmes dogon*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

Warburg, Aby

(2001) *Il rituale del serpente*, Milano, Adelphi.

Willet, Frank

(1978) *Arte africana*, Torino, Einaudi.

Wauthier, Claude

(1964) *L'Afrique des africains*, Paris, Seuil.

World Bank

(2010) *Migration and Remittances Factbook 2011*, <http://data.worldbank.org/data-catalog/migration-and-remittances>.

Y

Young, Allan

(1975) *Magus as “quasi profession”: the organisation of magic and magical healing among Amhara*, in “Ethology”, 14, 3, pp. 245-265 (trad. it. *La magia come semi-professione: l'organizzazione della magia e della guarigione medica*, in Schirripa-Vulpiani (a cura di), pp. 83-112).

(1977) *Order, Analogy, and Efficacy in Ethiopian medical Divination*, in “The Journal of Modern African Studies”, 37, 2, pp. 321-346.

Yvert, Louis

(1996) *Bibliographie des écrits de Michel Leiris 1924-1995*, Jaem Michel Place “Gradhiva”

Z

Zaghi, Carlo

(1956) (a cura di) *Crispi e Menilek nel diario inedito del conte Augusto Salimbeni*, Torino, I.L.T.E.

Zahan, Dominique

(1969) *La viande et le graine*, Paris, Presence Africaine.

Zelege, Meron

(2010a) *Teru Sina*, in A.AE

(2010b) *The AbbaGahr Institution Change and Continuity of a Traditional Institution of Conflict Resolution among the Wallo Oromo*, in “Journal of Oromo Studies”, 17.

Zempléni, Andréas

(1966) *La dimension thérapeutique du culte des rabs, ndoep, tuuru, samp – Titres de possession chez les Lébou et les Wolof*, in “Psychopathologie africaine”, nn. 2-3.

Zwede, Bahru

(2000) *Pioneer of Change in Ethiopia. The Reformist Intellectuals of the Early 20th Century*, Oxford, James Currey.